


43
5 E
12





DU

CONCILE GÉNÉRAL

ET DE

LA PAIX RELIGIEUSE

PREMIÈRE PARTIE

LA CONSTITUTION DE L'ÉGLISE

ET

LA PÉRIODICITÉ DES CONCILES GÉNÉRAUX

MÉMOIRE

SOUMIS AU PROCHAIN CONCILE ŒCUMÉNIQUE DU VATICAN

PAR

Mgr H. L. C. MARET

ÉVÊQUE DE SURA, CHANOINE-ÉVÊQUE DE SAINT-DENIS

DOYEN DE LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE PARIS

TOME PREMIER

PARIS

HENRI PLON, IMPRIMEUR-ÉDITEUR

RUE GARANCIÈRE, 10.

1869

autore, ha aderito alla decisione del
Concilio Vaticano =

DU

CONCILE GÉNÉRAL

ET DE

LA PAIX RELIGIEUSE.

TOME PREMIER.

PARIS — TYPOGRAPHIE DE HENRI PLON, IMPRIMEUR DE L'EMPEREUR,
Rue Garancière, 8

DU
CONCILE GÉNÉRAL
ET DE
LA PAIX RELIGIEUSE

PREMIÈRE PARTIE
LA CONSTITUTION DE L'ÉGLISE
ET
LA PÉRIODICITÉ DES CONCILES GÉNÉRAUX

MÉMOIRE
SOUMIS AU PROCHAIN CONCILE ŒCUMÉNIQUE DU VATICAN

PAR
Mgr H. L. C. MARET
ÉVÊQUE DE SURA, CHANOINE-ÉVÊQUE DE SAINT-DENIS
DOYEN DE LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE PARIS

TOME PREMIER

PARIS
HENRI PLON, IMPRIMEUR-ÉDITEUR
RUE GARANCIÈRE, 10.
1869

PRÉFACE.

I.

Après dix-huit siècles de christianisme, quel spectacle nous offre le monde intellectuel et moral? Une moitié du genre humain est encore plongée dans les ténèbres du polythéisme et de l'idolâtrie. La religion chrétienne est divisée en communions ennemies et rivales. Au sein de la plus haute culture et d'une civilisation brillante, la philosophie se sépare de la religion; la science fait divorce avec la foi; la politique ne peut plus diriger les hommes vers leurs destinées supérieures; les plus nobles aspirations de notre nature restent sans objet déterminé; l'âme humaine est flottante au gré des doctrines et des tendances les plus contraires.

Dans cet état de division de la pensée humaine, dans ces profondes perturbations de l'ordre moral, le scepticisme et les doctrines de l'universelle négation peuvent prendre, prennent en effet un ascendant redoutable sur la raison obscurcie, sur la volonté affaiblie. Alors se soulèvent, du plus bas fond de notre nature, les mauvais instincts, les mauvaises passions; alors l'ordre social se trouve ébranlé jusque dans ses fondements; et si la force ne contenait le torrent dévastateur, il n'y aurait pas de lendemain pour nos sociétés vieillies.

Tout le monde souffre de cette situation violente, et ceux qui gouvernent, et ceux qui sont gouvernés; le prêtre comme le philosophe; l'homme de foi comme l'homme de science; le citoyen paisible et obscur qui veut renfermer sa vie dans le sanctuaire domestique, comme celui qui prend part au gouvernement difficile de la chose publique; l'artiste comme le littérateur; l'agriculteur comme l'industriel. Les pompes sociales, les fêtes splendides, les plaisirs séduisants, les somptueuses demeures, toutes les recherches d'un luxe prodigieux ne sont pas le remède efficace à l'indigence de l'âme humaine; et l'appât de ces choses n'est propre qu'à enflammer de plus en plus les convoitises ardentes des déshérités de la fortune.

Qu'est-ce qui fait défaut à notre civilisation puissante et raffinée? Qu'est-ce qui manque à la science et à l'art? Qu'est-ce qui manque à la vie et à la politique? Qu'est-ce qui manque à la famille et à la société? Disons-le sans détour : c'est Dieu, Dieu lui-même! Sa place est presque vide dans les esprits et dans les cœurs! Devons-nous nous étonner que les ténèbres et la douleur y établissent leur demeure?

Au déclin des sociétés antiques, l'Évangile et la croix de Jésus-Christ sauvèrent le monde d'une ruine irréparable en replaçant Dieu dans l'âme humaine. Un rayonnement prodigieux de vérité, de justice, de paix et d'amour vint régénérer la pauvre humanité, et lui préparer des destinées nouvelles.

Alors commencèrent à se dérouler, au milieu des résistances du vieux monde et de celles de notre im-

parfaite nature, les richesses de tout ordre que l'Évangile de Jésus-Christ portait dans son sein. Combien elle aurait été pure, noble, brillante et heureuse l'humanité, si elle s'était laissé entièrement pénétrer par cette séve de vie divine! Ce n'est pas ici le lieu de rechercher et d'énumérer les causes qui ont empêché la civilisation chrétienne d'atteindre à son apogée, ni de signaler celles qui ont amené, en partie, sa décadence. Ayons seulement le courage de dire que si l'unité chrétienne a été déchirée, que si la science a voulu se séparer de la foi, que si la liberté a voulu régner sans la religion, une part terrible de responsabilité dans ces malheurs incombe aux hommes qui ont représenté, dans le monde chrétien, et l'unité, et la foi, et la religion!

Mais quelles que soient les causes, leurs effets n'en sont pas moins réels, vivants, à jamais déplorables. Cet état ne peut se prolonger et durer sans s'aggraver encore; et l'aggravation de cet état, que serait-ce, sinon la dissolution de tout ordre moral, le règne des plus funestes doctrines, des plus mauvaises passions? Si Dieu, dans son infinie miséricorde, ne prend encore en pitié notre faible nature, l'humanité semble courir au plus profond des abîmes. L'athéisme et le matérialisme seront la religion des masses; l'anthropothéisme et l'anthropolâtrie seront la philosophie et le culte des esprits *délicats*, des *dilettanti* de la pensée Y a-t-il des couleurs capables de peindre ces abaissements et ces misères?

Une impulsion divine, suite de celle qui sauva

l'humanité au jour de sa régénération, semble nécessaire. Elle seule peut conserver le christianisme, et lui faire porter les plus beaux fruits.

Cette impulsion salutaire vient d'être donnée à l'Église, dépositaire des vérités et des forces dont l'humanité a besoin pour sortir victorieuse de la crise redoutable qu'elle traverse. Le Vicaire de Jésus-Christ a pris, dans sa sagesse et son amour pour les hommes, une de ces mesures décisives qui peuvent efficacement combattre le mal et faire triompher le bien.

Après trois siècles d'interruption de ces saintes assemblées, un concile général a été convoqué par la bulle ÆTERNI PATRIS pour le huit décembre de cette année. Voici dans quels termes le Souverain Pontife expose le but de cette réunion solennelle :

« Ce concile œcuménique aura donc à examiner avec le plus grand soin et à déterminer ce qu'il convient le mieux de faire, en ces temps si difficiles et si durs, pour la plus grande gloire de Dieu, pour l'intégrité de la foi, pour la beauté du culte divin, pour le salut éternel des hommes, pour la discipline du clergé régulier et séculier et son instruction salutaire et solide, pour l'observance des lois ecclésiastiques, pour la réformation des mœurs, pour l'éducation chrétienne de la jeunesse, pour la paix commune et la concorde universelle Il faudra aussi travailler de toutes nos forces, avec l'aide de Dieu, à éloigner tout mal de l'Église et de la société civile, à ramener dans le droit sentier de la vérité, de la justice et du salut, les malheureux qui se sont égarés,

à réprimer les vices et à repousser les erreurs, afin que notre auguste religion et sa doctrine salutaire acquièrent une vigueur nouvelle dans le monde entier, qu'elles se propagent chaque jour de plus en plus, qu'elles reprennent l'empire, et qu'ainsi la piété, l'honnêteté, la justice, la charité et toutes les vertus chrétiennes se fortifient et fleurissent pour le plus grand bien de l'humanité. Car l'influence de l'Église catholique et de sa doctrine s'exerce non-seulement pour le salut éternel des hommes, mais encore, et personne ne pourra jamais prouver le contraire, elle contribue au bien temporel des peuples, à leur véritable prospérité, au maintien de l'ordre et de la tranquillité, au progrès même de la solidité des sciences humaines, ainsi que les faits éclatants de l'histoire sacrée et de l'histoire profane le montrent clairement et le prouvent constamment de la manière la plus évidente. Et comme Jésus-Christ notre Seigneur nous réconforte, nous ravive et nous console par ces paroles : *Là où deux ou trois sont rassemblés en mon nom, là je suis avec eux.* Nous ne pouvons pas douter qu'il ne veuille bien lui-même nous assister dans ce concile par l'abondance de sa grâce divine, afin que nous puissions régler toutes choses de manière à procurer le plus grand bien de sa sainte Église. C'est pourquoi, après avoir répandu nuit et jour, dans toute l'humilité de notre cœur, nos plus ferventes prières devant Dieu, Père de lumière, nous avons pensé qu'il était nécessaire de réunir ce concile. » (Bulle *Æterni Patris*, du 29 juin 1868.)

Plusieurs de nos vénérables collègues dans l'épiscopat ont déjà dit au public, soit dans des instructions pastorales, soit dans des écrits spéciaux, les espérances que le saint concile fait naître dans leurs âmes [1]. Sans prétendre le diriger, sans même préjuger le détail de ses décisions suprêmes, ils se sont appliqués à caractériser son œuvre d'une manière générale et à raconter ses bienfaits futurs.

A l'exemple et sur les traces de ses collègues, ne sera-t-il pas permis au dernier des évêques d'exposer aussi devant le public et ses convictions et ses vœux? L'œuvre que le concile est appelé à faire est assez grande et assez difficile pour qu'il soit utile, même avant l'ouverture des débats solennels, que chaque évêque, qui se sent intérieurement pressé de le faire, modestement propose ses pensées, en les soumettant à la sagesse de ses collègues et surtout à celle du Pontife suprême. La liberté et la maturité des discussions ne peuvent que gagner à cet échange d'idées, à cette préparation générale; et les intérêts en cause sont si graves, que rien de ce qui peut être utile ne doit être négligé.

D'ailleurs tous les grands conciles ont été prépa-

[1] Mgr l'évêque d'Orléans, *Lettre sur le futur concile œcuménique;* Mgr l'archevêque de Westminster, *Le centenaire de Saint-Pierre et le concile général;* Mgr l'évêque de Mayence, *Le concile œcuménique;* Mgr l'archevêque de Malines, *L'infaillibilité et le concile général;* Mgr l'évêque de Nîmes, *Les conciles généraux.* La liste des Mandements serait longue. Nous nous bornerons à citer ceux de NN. SS. les évêques de Saint-Brieuc, de Châlons et de Perpignan. Nous signalerons aussi une série d'articles remarquables qui ont paru dans la *Semaine religieuse* de Grenoble.

rés par des travaux antérieurs, auxquels les évêques se sont cru le droit et le devoir de prendre une part active. Sans remonter à la plus haute antiquité, qu'il nous suffise de rappeler ici le traité célèbre que Durand de Mende écrivit pour le concile de Vienne. D'innombrables écrits précédèrent ceux de Pise et de Constance; et il y en eut aussi qui furent publiés antérieurement au concile de Trente[1]. Mais les exemples de nos vénérables collègues, que nous avons invoqués d'abord, suffiraient seuls à démontrer la légitimité et l'opportunité de pareils travaux.

II.

Depuis de longues années déjà, nous étions profondément convaincu que l'état du monde appelait un concile général; que ce concile était le vrai remède proportionné aux maux et aux besoins de l'Église et de la société. Depuis de longues années nous nourrissions l'espoir que Dieu inspirerait au pieux Pontife à qui il a confié le gouvernement de son Église dans ces jours troublés, la pensée salutaire de cette convocation. Et quand elle a été annoncée solennellement, quand elle a été accomplie, une joie profonde a rempli notre âme; et, dans le secret de notre cœur, nous avons adressé les plus vives actions de grâces au Pontife qui initia son

[1] Nous citerons NAUSEA, évêque de Vienne, *De rebus conciliaribus.*

règne par des mesures pleines d'espérance, et qui l'achèvera par des mesures plus grandes et plus durables.

Le futur concile, qui a été salué avec tant de bonheur par tous les vrais amis du bien, est appelé, ce nous semble, à faire une œuvre de lumière, une œuvre de justice, une œuvre de salutaire réforme. Dans son œuvre de lumière et de vérité, le saint concile peut offrir au monde le plus magnifique des spectacles, le plus propre à faire une impression profonde et salutaire sur la raison publique.

On l'a dit avec vérité : toutes les grandes erreurs contemporaines sont autant des négations de la raison que des négations de la foi; toutes sont aussi destructives de la raison que de la foi. Le matérialisme brutal et l'athéisme grossier peuvent-ils laisser debout dans la conscience humaine une seule idée, un seul principe nécessaire? En partant de l'athéisme ou du matérialisme, c'est-à-dire en prenant pour point de départ de l'humaine philosophie la négation de la raison souveraine, éternelle, nécessaire, parfaite, infinie, qu'on essaye d'analyser les lois de l'intelligence, de définir le vrai, le beau, le bien, d'établir une législation de la pensée; toutes ces tentatives seront vaines, tous ces efforts seront impuissants.

Après avoir banni du monde la raison, comment pourrait-on la conserver dans l'homme? Nos idées et nos principes nécessaires, dépourvus de support, dépouillés de substance, flotteront dans la pensée

comme ces nuages légers qui apparaissent et s'effacent en même temps à l'horizon. Dans l'impossibilité absolue d'expliquer l'origine, la nature, l'autorité de ces idées et de ces principes, la raison devra douter d'elle-même; et toutes ses affirmations, toutes les sciences qu'elle prétend édifier seront frappées de la même impuissance.

Le panthéisme arrive avec éclat au même résultat; et sous l'empire de ses doctrines, la ruine de la raison est encore plus visible. Refusant au Parfait, à l'Infini l'existence réelle; ne concevant la vie que comme un perpétuel va-et-vient du néant à l'être et de l'être au néant; identifiant nécessairement, à l'origine des choses, l'être et le néant, tout panthéiste conséquent ne peut reconnaître, dans le monde habité par nous, que l'intelligence humaine, que la raison humaine. L'homme est vraiment le Dieu de ce monde, parce qu'il porte, dans sa raison, l'idéal divin. Mais si cet idéal n'est qu'un produit de cet être misérable et fugitif qu'on appelle l'homme; s'il n'a d'existence que dans une pensée toujours défaillante, cet idéal n'est qu'un *phénomène* sans substance, sans valeur, sans autorité. C'est un mirage trompeur qui brille un moment et s'efface. L'homme retombe dans le vide et le néant de sa pensée.

La négation absolue de l'ordre surnaturel n'est pas moins fatale à la raison que les prodigieuses erreurs du panthéisme et de l'athéisme. Nier la possibilité de l'ordre surnaturel ou du miracle en conservant la notion de Dieu, c'est assujettir Dieu aux lois

qu'il a portées pour le gouvernement d'un monde créé et conservé par l'amour. Assujettir Dieu aux lois qu'il a librement décrétées, c'est nier sa souveraineté, sa liberté divine. Refuser à Dieu la possibilité de témoigner à l'homme un amour supérieur à celui qui éclate dans la création naturelle, c'est nier l'amour infini de Dieu. Ainsi la négation de la possibilité de l'ordre surnaturel vient se résoudre dans la négation de la souveraineté et de l'infinité de Dieu, de son amour sans bornes.

Mais les idées de la souveraineté et de l'infinité de Dieu sont parmi les idées les plus claires de notre raison; et nier ou contester les idées claires de la raison, c'est nier et contester la raison elle-même.

Il est donc vrai que, par une disposition providentielle digne de nos plus profondes adorations, les erreurs qui menacent aujourd'hui l'homme et la société humaine sont des erreurs qui impliquent la négation et la destruction des lois de la pensée, de l'éternelle logique, de la raison elle-même.

Quelle mission sublime est donc réservée à un concile général qui va faire entendre au monde la grande voix de l'Église catholique! En fut-il jamais de plus belle? Par la conservation de toutes les grandes croyances de l'humanité, raffermir la raison humaine sur sa base ébranlée; payer un juste tribut de louange aux philosophes qui ont consacré les forces de leur génie à dégager et à démontrer les lois et l'autorité de la raison, depuis Aristote et Platon jusqu'à Descartes et Leibnitz; emprunter aux

divines révélations et aux écrits des saints docteurs tout ce qu'il y a de plus lumineux pour répandre, s'il est possible, un jour nouveau sur toutes les grandes vérités, patrimoine éternel de l'humanité; surtout présenter nos divins mystères comme la plus parfaite manifestation de l'amour de Dieu pour l'homme, comme la plus haute philosophie de Dieu et de l'homme : telle nous apparaît, dans ses traits généraux, l'œuvre de lumière que le concile est appelé à accomplir.

Certes nous ne proposons pas au concile de faire des dissertations scientifiques. Cette tâche n'est pas celle d'une assemblée; elle est réservée aux savants. Mais quelle puissance le saint concile ne peut-il pas mettre dans ses enseignements et ses formules! Quels trésors de vérité ne peut-il pas y renfermer!

De ce nouveau Sinaï, de ce nouveau Thabor, qu'il sorte une lumière capable de dissiper les ténèbres qu'une science égarée accumule autour de la pensée affaiblie; une lumière capable de faire resplendir l'éternelle vérité aux yeux et aux cœurs de tous les hommes de bonne volonté. La dignité humaine, les espérances humaines, l'ordre moral et social salueront dans le saint concile un maître, un ami, un sauveur.

L'émission d'une lumière divine ne sera pas l'unique bienfait du concile. A côté de l'œuvre de vérité, il y aura pour lui l'œuvre de justice, aussi importante, aussi nécessaire que la première. Nous osons dire que, dans l'état actuel de l'esprit humain, l'anathème seul ne ramènera pas ceux qui errent. Ces sévères

avertissements, ces sentences redoutables souvent nécessaires, ne suffiront pas cependant à toucher, à émouvoir, à convertir les cœurs de nos frères errants dans les sentiers de l'infidélité. Ce qui pourra leur faire une salutaire impression et ouvrir devant eux la route de la vérité pure et complète, ce seront les procédés de la plus délicate justice et les témoignages d'une héroïque charité. Ici l'œuvre du concile pourra être en partie nouvelle, et cette nouveauté, si Dieu lui est propice, pourra devenir le salut du monde. Nous croyons qu'il serait du plus grand effet que le saint concile, sans toucher aux sphères qui doivent lui rester étrangères, s'appliquât à mettre en lumière tout ce qu'il y a de vrai dans les travaux de la pensée moderne, dans les sciences philosophiques, morales, sociales, politiques; dans les sciences naturelles elles-mêmes, considérées par rapport à la religion.

Faire l'inventaire de toutes les vérités utiles à la moralité, à la dignité, à la félicité humaines; louer les hommes qui les ont découvertes ou proclamées, à quelque camp que ces hommes de bien appartiennent; ramener toutes ces parcelles à leur somme, tous ces rayons à leur foyer, tous ces progrès à leur cause réelle : l'Esprit de vérité, l'esprit de Jésus-Christ agissant même sur ceux qui l'ignorent, sur ceux qui le méconnaissent : certes, voilà une œuvre difficile, une œuvre délicate, mais d'une grandeur et d'une utilité incomparables. Oui, cette œuvre est digne de la grande assemblée qui réunira toutes les

forces vives du catholicisme. Elle ne peut être réalisée que par elle. Mais le monde, à genoux, la lui demande; car il a l'instinct que l'heure de la vérité pure et sans mélange, que l'heure de la vraie justice et de la vraie liberté ne sonneront pour lui qu'après l'accomplissement de cette œuvre!

Cette justice intelligente émanera d'une charité aussi vaste que le cœur de Dieu lui-même, aussi vive que la flamme céleste de son amour. Oui, tous les hommes doivent se sentir aimés par le saint concile. Il donnera à tous les hommes des témoignages de cet amour par le respect le plus sincère de leur liberté, de leurs droits, de leurs aspirations légitimes. Cet amour portera le saint concile à faire aux temps, aux mœurs, aux besoins présents toutes les concessions que permettent et la conservation inviolable du dépôt de la foi, et la rigueur des principes immuables. Ce sera au saint concile à réaliser ces grandes maximes : « La charité souffre tout; elle croit tout; elle espère tout; elle supporte tout[1]... Elle se fait tout à tous pour les sauver tous[2]. » Non, le monde ne résistera pas à ces manifestations de justice, à ces témoignages de charité. Il reconnaîtra que Jésus-Christ est toujours vivant dans son Église, toujours présent au milieu de ses Apôtres. Il tombera aux pieds du Sauveur, il sera régénéré. Les malentendus se dissiperont; les cœurs faits pour se comprendre et pour s'aimer se

[1] *I Cor.*, xiii, 7.
[2] *Ibidem*, ix, 22.



rapprocheront ; et l'aurore de la grande unité promise par l'Homme-Dieu brillera sur le monde.

Cette unité sera préparée encore par d'autres moyens très-efficaces. Tous les conciles généraux ont été réformateurs ; tous ont travaillé à réformer non-seulement les mœurs des fidèles, mais aussi, mais surtout les choses et les personnes ecclésiastiques.

L'Église possède une puissance de réformation sur elle-même qui est un des signes les plus éclatants de sa vie impérissable. Elle ne craint pas de confesser au monde et les abus et les excès qui peuvent se glisser dans ses rangs ; et elle ne les confesse que pour les guérir : « Il est naturel, disait le pape Adrien VI dans une lettre à l'empereur Charles-Quint, il est naturel que la maladie descende de la tête aux membres, et des Souverains Pontifes aux prélats inférieurs. Nous tous, prélats et ecclésiastiques, nous nous sommes égarés dans nos voies. Il n'en est pas un seul qui fasse le bien. Nous devons donc tous rendre gloire à Dieu, nous humilier devant lui, reconnaître notre déchéance, et nous juger nous-mêmes, avant que Dieu nous juge[1]. » Ces paroles d'un saint Pape ne peuvent pas sans doute s'appliquer à l'état présent de l'Église. Mais elles sont un des té-



[1] Nec mirum si ægritudo a capite in membra, a Summis Pontificibus in alios inferiores prælatos descenderit. Omnes nos, id est prælati et ecclesiastici declinavimus unusquisque in vias suas, nec fuit jam diu qui faceret bonum, non fuit usque ad unum : quamobrem necesse est, ut omnes demus gloriam Deo, et humiliemus animas nostras ei, videatque unusquisque nostrum unde ceciderit, et se potius quilibet judicet, quam a Deo in virga furoris sui judicari velit. *Raynaldus*, t. XX, p. 365.

moignages les plus frappants de cette puissance de réformation d'elle-même que l'Église possède.

En corrigeant les désordres et les abus, l'Église s'efforce aussi d'améliorer, selon les besoins variables des âges, et ses institutions et sa discipline.

Ici s'ouvre un champ immense que nous n'essayerons pas de parcourir en ce moment. Indiquons seulement les objets principaux qui appelleront l'attention du concile. Parmi ces objets, les rapports de la foi et de la science seront au premier rang. Le concile saura délimiter d'une main prudente mais généreuse la sphère de la liberté scientifique, et donner aux études et aux sciences théologiques la plus heureuse impulsion.

L'étude des rapports de l'Église avec la société, de la religion avec la liberté moderne, viendra sans doute après celle des rapports de la foi avec la science. Là surgiront des problèmes d'une incomparable gravité; et les Pères du concile, guidés par la divine Sagesse qui présidera à leurs délibérations, et s'inspirant des enseignements de la tradition ecclésiastique et de ceux des Souverains Pontifes, sauront trouver ce sage milieu et ces mesures conciliatrices qui permettront à l'Église de conserver d'excellentes et pacifiques relations avec la société laïque. On peut croire que la législation canonique sera heureusement modifiée dans plusieurs de ses parties, et mise en harmonie avec ce milieu social que la Providence a fait à l'Église. Enfin toutes les institutions ecclésiastiques seront revisées, corrigées, améliorées; et

le clergé recevra une direction puissante qui le rendra de plus en plus digne de remplir sa divine mission dans le monde moderne.

L'œuvre de conciliation, d'amélioration et de réforme qui incombera au concile, est immense; et nous ne croyons pas qu'un seul concile puisse l'accomplir dans toutes ses parties et dans sa perfection. Une suite de conciles pourra peut-être seule réaliser une tâche qui semble au-dessus des forces naturelles d'une seule assemblée; et ne doutons pas que Dieu n'accorde à son Église la fréquence des conciles, puisqu'en elle se trouve le moyen le plus efficace d'opérer le bien nécessaire.

Dans la seconde partie de cet ouvrage, sans consulter notre faiblesse, nous exposerons nos vues sur les grandes questions que nous venons d'énumérer : les rapports de la foi avec la science; ceux de l'Église avec la société; les réformes et les améliorations à introduire dans la discipline et les institutions ecclésiastiques.

Nous devons maintenant faire connaître l'objet de cette première partie.

III.

En énumérant les réformes et les améliorations qui seront probablement opérées par le concile, nous avons omis à dessein la principale peut-être de ces améliorations, celle qui se rapporte au gouvernement

ecclésiastique. Nous l'avons omise d'abord parce que nous devions appeler ensuite sur elle toute l'attention du lecteur.

Un sentiment assez répandu parmi les catholiques paraît être celui de la nécessité de fortifier l'unité et le pouvoir suprême du chef de l'Église. Ce sentiment, légitime en lui-même, se produit, chez un certain nombre, par la manifestation publique du désir et de l'espérance de voir le futur concile définir, comme dogme de la foi catholique, l'infaillibilité dogmatique du Souverain Pontife. L'infaillibilité pontificale peut être entendue de diverses manières. Celle qui semble prévaloir dans l'école, qui appelle de ses vœux la définition conciliaire, est la plus absolue de toutes.

Dans ce système, l'infaillibilité dogmatique est un privilége entièrement et exclusivement personnel au Pontife; c'est-à-dire un privilége du Pontife enseignant seul et sans aucun concours nécessaire de l'épiscopat. Ainsi entendue, l'infaillibilité est identique à la monarchie pure, indivisible, absolue du Pontife romain. La souveraineté spirituelle et l'infaillibilité dogmatique, son attribut nécessaire, appartiennent au Pape et n'appartiennent qu'à lui.

Faire définir par le concile cette infaillibilité absolue, séparée, personnelle, et cette monarchie pure, indivisible et absolue du Pontife romain, tel paraît le but de l'école dont nous signalons les tendances.

Déjà plusieurs prélats se sont montrés favorables à ce projet, et semblent avoir voulu lui préparer des voies faciles, dans l'opinion publique,

par leurs écrits. D'autres évêques, au contraire, ont témoigné des répugnances et des craintes. Tous ne se sont inspirés que de l'amour de la vérité et de l'Église. Mais il nous semble que la question qui se soulève n'a pas été jusqu'à présent traitée sous tous ses aspects, et les grands côtés du problème redoutable sont encore dans une ombre qui peut nuire à sa bonne solution.

Dans ces graves et décisives circonstances, nous croyons avoir aussi un devoir à remplir. Personne sans doute ne refusera à un évêque catholique le droit de dire librement, dans ce concile, son opinion sur la question capitale appelée, dit-on, à occuper d'abord l'attention de la sainte assemblée. Mais la préparation du concile doit être aussi libre que les débats conciliaires eux-mêmes; et, puisque plusieurs de nos vénérables collègues ont cru devoir porter la question devant le public, nous pensons qu'il est très-licite et très-loisible d'imiter et de suivre ces exemples.

On ne peut, ce nous semble, dans ces circonstances, refuser d'appliquer à la préparation du concile les grandes maximes de la liberté conciliaire.

Écoutons Bellarmin : « Le Pontife, dans un concile, n'est pas seul juge; il y a beaucoup de collègues, tous les évêques, qui peuvent le juger et le déposer s'il était convaincu d'hérésie... Le serment qu'ils prêtent au Pape ne ravit pas aux évêques la liberté nécessaire dans les conciles. Ils jurent d'être obéissants au Pontife, tant qu'il demeure tel, tant qu'il ordonne ce qu'il a le droit d'ordonner selon Dieu et

les saints canons; mais ils ne jurent en aucune manière de ne pas dire dans le concile ce qu'ils pensent, ou de ne pas procéder contre le Pape, s'il était convaincu d'hérésie[1]. »

Nous espérons bien que les conciles futurs n'auront jamais à exercer cette terrible justice. Si nous citons ce texte, c'est pour montrer que, de l'aveu du plus illustre docteur romain, aucune limite arbitraire ne peut être mise à la liberté épiscopale.

On peut appliquer aussi aux évêques, membres d'une assemblée délibérante, ce que Benoît XIV a dit des cardinaux, qui n'ont, dans les consistoires, que la voix consultative : « Ils ne peuvent, sans se rendre coupables, ni refuser leurs conseils, ni s'exprimer en termes ambigus, alors même qu'ils prévoient que leur avis sera rejeté par les autres cardinaux et par le Pape lui-même[2]. »

De pareilles appréhensions ne sont pas les nôtres, et nous ne citons ces paroles que pour montrer jusqu'où vont les droits de la conscience épiscopale.

Ne trouvant au fond de notre cœur que l'amour

[1] Accedit quod Pontifex in concilio non est solus judex, sed habet multos collegas, id est, omnes episcopos, qui, si eum convincere possint de hæresi, possent etiam eum judicare, et deponere, licet invitum... Juramentum non tollit episcoporum libertatem, quæ in concilio necessaria est; jurant enim se fore obedientes summo Pontifici, quod intelligitur donec Pontifex est, et dum jubeat ea, quæ secundum Deum et sacros canones jubere potest : Sed non jurant se non dicturos quod sentiunt in concilio, vel se non depositaros eum, si hæreticum esse convincant. *De conciliis*, lib. I, cap. XXI.

[2] Nec possunt, sine culpa, consilium suum reticere, aut ambi-

de l'Église et du Saint-Siége, nous remplirons, sans faiblesse et sans crainte, même dans la préparation du concile, notre devoir d'évêque; et, avec le sentiment du plus profond respect des futures décisions, nous dirons nettement notre opinion.

Une étude, nous osons le dire, consciencieuse des divines Écritures, des monuments de la tradition et surtout de l'histoire et des actes des conciles généraux, nous a mis en possession d'une conviction profonde. L'Église, croyons-nous, est une monarchie efficacement tempérée d'aristocratie, et porte aussi un caractère démocratique, en ce que le monarque et le corps aristocratique qui la gouvernent sortent ou peuvent sortir de l'élection. Le Pape est, de droit divin, le chef suprême de l'Église; les évêques, de droit divin, participent, sous son autorité, au gouvernement général de la société religieuse. La souveraineté spirituelle est donc composée de deux éléments essentiels; l'un principal, la papauté; l'autre subordonné, l'épiscopat. L'infaillibilité, qui forme le plus haut attribut de la souveraineté spirituelle, est nécessairement aussi composée des éléments essentiels de la souveraineté. Elle ne se trouve, d'une manière absolument certaine, que dans le concours et le concert du Pape avec les évêques, des évêques avec le Pape; et la règle absolument obligatoire de la foi catholique, sous la sanction des peines portées

guis verbis obductum proferre, etiamsi prævideant illud ab aliis..., atque ab ipso Pontifice respuendum. *De Syn. diœc.*, lib. XIII, cap. III, n° 7.

contre l'hérésie, est placée aussi dans ce concours et ce concert des deux éléments de la souveraineté spirituelle.

Telle est la base essentielle de la constitution de l'Église; tels sont les principes essentiels sur lesquels elle repose depuis bientôt dix-neuf siècles. Bâtie sur le fondement divin de Pierre et des Apôtres, cette Église de Jésus-Christ n'a pas eu à se plaindre jusqu'ici d'une constitution pondérée, qui a fait sa force et sa gloire. Est-il possible d'admettre un seul moment que cette constitution divine puisse subir une transformation essentielle, puisse changer de nature?

Nous ne craignons pas, et c'est notre devoir de le dire : si le projet d'une définition dogmatique qui attribuerait l'infaillibilité absolue au Pape seul pouvait se réaliser, dès ce moment la monarchie de l'Église, tempérée efficacement d'aristocratie, deviendrait une monarchie pure et absolue; dès ce moment, la souveraineté et l'infaillibilité, composées, depuis dix-neuf siècles, de deux éléments essentiels, seraient ramenées à un seul. Voilà, selon nous, la révolution que prépare une école bien intentionnée sans doute, mais possédée par l'esprit de système.

Posée dans les termes précédents, la question acquiert une incomparable gravité. Ce sont les destinées de l'Église, de l'ordre moral et religieux qui sont en jeu. Nous conjurons nos vénérables collègues dans l'épiscopat, nous conjurons tous les théologiens de donner à cette question l'attention la plus sérieuse. Quelle responsabilité va peser sur l'épisco-



pat! Pour en atténuer le poids, qu'on ne dise pas que la question n'est pas nouvelle; qu'elle a été débattue depuis des siècles dans les écoles; qu'elle est épuisée. Non, cette grande question prend, de nos jours, un aspect inattendu, un aspect nouveau. Par l'effet même des controverses contemporaines, il se dévoile, dans cette question, des côtés inaperçus jusqu'ici. Les faits et les raisonnements, sur lesquels l'école extrême veut édifier son système, doivent être soumis à un examen nouveau, à une révision sévère.

Le sentiment profond de cette situation nous avait porté, depuis plusieurs années, à consacrer tous nos loisirs à une étude approfondie de la constitution de l'Église. C'est le fruit de ce long travail que nous osons présenter aujourd'hui et au Souverain Pontife et à nos vénérables frères dans l'épiscopat, et au public capable de s'intéresser à ces questions. Le moment pouvait-il être choisi d'une manière plus opportune?

Dans un premier livre, après avoir démontré la nécessité et l'infaillibilité de l'Église, nous exposons les principes généraux de sa constitution. Dans le second et le troisième nous cherchons à établir, et par la charte divine donnée à l'Église, et par les actes authentiques et solennels des conciles généraux, les vrais rapports qui ont existé et qui doivent exister entre la papauté et l'épiscopat. De ces longues études, il résulte avec évidence que la monarchie pontificale est efficacement tempérée par l'aristocratie épiscopale.

A la lumière de documents et de faits qui se sont produits dans une durée de seize siècles, nous examinons ensuite la théorie de la monarchie absolue et de l'infaillibilité séparée et personnelle du Souverain Pontife. Cette importante étude occupe tout le livre quatrième. Nous discutons cette théorie dans son point de départ historique, dans son principe, dans ses preuves, dans ses conséquences, dans les principales difficultés qu'elle engendre.

Le cinquième livre déduit des recherches et des discussions précédentes leurs résultats légitimes.

La théorie du gouvernement ecclésiastique, présentée dans son vrai caractère, démontre à tous les yeux et la perfection de la constitution de l'Église, et aussi, nous osons le dire, l'esprit de conciliation qui a présidé à tous nos travaux.

Rien n'est plus digne des méditations du sage que cette constitution de l'Église où la Sagesse divine a déposé, dans une harmonieuse proportion, tous les éléments de l'unité, de l'ordre, de la durée et d'une sage liberté.

La Papauté et l'Épiscopat apparaissent dans leur divine grandeur. La papauté reste dans son incomparable majesté; la liberté de l'épiscopat n'enlève rien à sa subordination; tous les droits se concilient dans un magnifique concert. Et il nous est donné d'adorer le sceau divin dans cette pondération réciproque des éléments de la souveraineté spirituelle. Est-il possible d'admettre que ce grand et divin caractère puisse être altéré par la main des hommes? Plusieurs cha-

pitres sont consacrés à démontrer l'impossibilité de cette hypothèse, les dangers de l'esprit d'une école extrême, les inconvénients de ses projets. Enfin, en nous inspirant des enseignements de la pure doctrine et d'un des documents les plus vénérables de la sagesse de l'Église, nous osons proposer le moyen de fortifier l'autorité spirituelle par une union plus étroite que jamais entre l'épiscopat et la papauté; le moyen de donner au Pape et aux évêques l'exercice le plus régulier et le plus facile de leurs droits et de leurs devoirs; le moyen le plus excellent des réformes et des progrès; le mode le plus parfait du gouvernement ecclésiastique : LA PÉRIODICITÉ CONCILIAIRE.

La doctrine que nous présentons dans cet ouvrage, grâce à Dieu, ne nous est pas personnelle. Nous croyons fermement qu'elle est celle de l'antique, de l'universelle, de la vraie tradition ecclésiastique. Cette doctrine enseignée par tant de grands saints. et par tant de grands hommes de tous les âges et de toutes les nations, s'est particulièrement conservée en France, lorsque se sont formées, dans les derniers siècles, les écoles théologiques rivales. Du sein d'une de ces écoles sortira certainement contre ce livre l'accusation de *gallicanisme*. Nous devons ici la plus entière et la plus franche explication.

Depuis quelques années, et dans ces derniers temps surtout, il s'élève de la presse religieuse une clameur violente contre le gallicanisme. On jette au passé de notre Église, à la sagesse de nos pères, à la

gloire de nos plus grands docteurs, à celle de nos confesseurs et de nos martyrs, l'insulte et l'outrage. Ces violences redoublent à l'approche de l'ouverture du saint concile. Le gallicanisme est *une hérésie*, Bossuet est *un hérésiarque*, ose-t-on dire et écrire. On se croit habile en dégageant le clergé français actuel de toute solidarité avec ses devanciers, ses pères et ses maîtres. Le gallicanisme, assure-t-on, n'a été qu'un incident passager et funeste dans l'histoire de notre Église. Les plus savants le font remonter à Gerson et à Pierre d'Ailly. Sans racine dans le passé, sans adhésion dans le présent, le gallicanisme n'a été qu'une aberration qu'il faut frapper des anathèmes de l'Église; et on ne craint pas de dire que la déclaration de 1682 légitime et nécessite la nouvelle définition de l'infaillibilité pontificale qu'on demande au concile. Et ainsi, dans un esprit de justice et de paix, et pour la plus grande édification du monde, on veut tourner le futur concile contre la France, contre son Église, contre son passé[1].

En présence de ces travestissements de la vérité et de l'histoire, en présence de ces odieuses accusations et de ces menaces sinistres, nous croirions manquer à tous nos devoirs de piété filiale, à tous nos devoirs d'évêque français, si nous ne faisions entendre la protestation de la conscience indignée. Qui pourrait trouver mauvais que, du sein de la faculté de théologie de Paris, du sein de cette vieille Sor-

[1] Voir la note à la fin du volume.

bonne que nous habitons, une voix s'élève pour défendre notre Église?

Oui, le gallicanisme théologique, le gallicanisme de l'épiscopat français, contient un fond de vérité éternelle et nécessaire. Sans nous porter solidaire de toutes les doctrines qui ont reçu ce nom, sans nous porter solidaire d'aucune assemblée, d'aucune déclaration, et en professant tout le respect qui est dû aux décisions et bulles de Sixte IV[1], d'Alexandre VIII[2], de Clément XI[3], de Pie VI[4], nous adhérons à des doctrines qui nous paraissent vraies, et qui n'ont jamais été ni pu être censurées; aux doctrines qui affirment le caractère efficacement tempéré de la monarchie pontificale par l'aristocratie épiscopale; la complexité des éléments qui composent la souveraineté spirituelle et l'infaillibilité dogmatique, la nécessité du concours de ces deux éléments pour établir la règle absolue de la foi.

Dans ces trois propositions générales qui sont exposées, expliquées, démontrées dans cet ouvrage, dans ces trois propositions, disons-nous, consiste pour nous l'essence impérissable de la tradition de notre Église, la forte et noble doctrine de nos pères.

Et comme la vérité ne peut pas être contraire à elle-même, cette doctrine est facilement conciliable avec les doctrines les plus modérées de l'école qui porte le nom d'*ultramontaine*. Quel est le droit divin, le droit certain du Souverain Pontificat qui ne

[1] Condamnation de Pierre d'Osma. — [2] Bulle *Inter multiplices*. [3] Bulle *Vineam Domini*. — [4] Bulle *Auctorem fidei*.

soit énoncé et défendu dans notre livre? L'infaillibilité pontificale elle-même n'y est pas niée, mais ramenée à sa vraie nature. Nous reconnaissons et établissons que le Pape, par son droit de consulter ou de convoquer le corps épiscopal, par la possibilité où il est d'agir toujours de concert avec lui, possède, en vertu de l'ordre divin, le moyen assuré de donner l'infaillibilité à ses jugements dogmatiques.

Contestons-nous l'autorité des jugements *ex cathedra*, en affirmant, avec les grands maîtres de la théologie, qu'il n'y a certainement de jugements de cette sorte que quand le Pape a employé le moyen le plus certain que Dieu lui donne pour ne pas se tromper, c'est-à-dire le concours des évêques?

Nous ne contestons l'infaillibilité pontificale qu'autant qu'on l'identifie au système de la monarchie pure, indivisible, absolue du Pontife romain; qu'autant qu'on fait de sa monarchie absolue et de son infaillibilité personnelle un seul tout, qui nous paraît en désaccord et avec l'Écriture, et avec la tradition, et avec les actes des conciles généraux.

Ces doctrines modérées peuvent se concilier avec tous les systèmes modérés, quelque nom qu'ils portent, à quelque école qu'ils appartiennent. Ainsi l'esprit de ce livre est pacifique.

Mais il n'est jamais permis de sacrifier la vérité à la paix; et ce sera une gloire éternelle pour la tradition de notre Église d'avoir fourni, dans des circonstances décisives, le moyen de conjurer un grand danger; le moyen de donner au gouvernement ecclé-

siastique, par la périodicité conciliaire, le plus haut degré de perfection dont il soit peut-être susceptible.

Telle est notre œuvre. Il nous reste à la déposer aux pieds du Souverain Pontife, aux pieds de nos vénérables collègues, les Pères du futur concile. Nous la soumettons, du plus profond de notre cœur, à leur examen, à leur jugement. Nous rétractons d'avance tout ce qu'il pourrait y avoir, contre notre intention et malgré tous nos soins, de contraire à la vérité catholique. Nos affirmations sont souvent énergiques, parce que nos convictions sont profondes. Mais nous savons aussi que, dans ces sortes de matières, l'illusion n'est pas impossible; et nous préférerons toujours un acte de foi et d'obéissance à l'Église aux spéculations d'une science toujours imparfaite.

Nous savons, grâce à Dieu, que le divin Maître sera au milieu des siens. Il nous fera toujours la grâce d'entendre sa voix. Sa gloire, la gloire de son Église, le bien de nos frères ont été, nous osons le dire devant Celui qui lit au fond des cœurs, le seul mobile de nos travaux. Nous prions nos frères dans le sacerdoce de nous juger avec la charité de Jésus-Christ. A Lui seul, nous avons consacré notre vie. Il nous accordera, nous l'espérons de son infinie miséricorde, de toujours vivre pour Lui et de mourir en Lui.

6 juillet 1869, Octave des saints Apôtres Pierre et Paul.

DU

CONCILE GÉNÉRAL

ET DE

LA PAIX RELIGIEUSE.

LIVRE PREMIER.

DE LA CONSTITUTION DE L'ÉGLISE EN GÉNÉRAL.

CHAPITRE PREMIER.

NÉCESSITÉ DE L'ÉGLISE. — DISCUSSION DES PRINCIPES DU PROTESTANTISME ET DU RATIONALISME CHRÉTIEN.

SOMMAIRE. — I. La méthode protestante, l'individualisme protestant et leurs suites. — II. Le rationalisme chrétien et ses négations. — III. Impuissance de la philosophie à remplacer le Christianisme.

L'Église catholique est en présence de nombreux ennemis.

Les matérialistes et les athées ne voient en elle qu'une institution abusive, fondée sur une superstition funeste.

Les déistes la considèrent comme l'expression d'une doctrine qui n'a été qu'une forme imparfaite et passagère de la pensée humaine. Utile dans le passé, elle peut encore, selon ces philosophes, remplir dans le présent une mission salutaire auprès des

classes populaires. Mais quand elle s'affirme comme autorité divine, elle s'arroge des droits imaginaires et devient oppressive et dangereuse.

Les sceptiques ne lui accordent que leur superbe indifférence.

Nous n'entreprenons pas, dans ce livre, la réfutation directe de ces doctrines d'erreur. Leurs partisans sont hostiles à l'Église, parce qu'ils ont le malheur de méconnaître la divinité du Christianisme. Il n'entre pas dans l'objet de cet ouvrage de démontrer d'une manière directe cette divinité. Mais s'il nous est donné de mettre dans tout leur jour les caractères divins qui éclatent dans la constitution de l'Église catholique, tout homme sensé adorera en son fondateur la Sagesse divine elle-même.

Dans la vaste carrière où nous entrons, la première question qui s'offre à nous est celle de la nécessité même de l'Église catholique. Le protestantisme sous toutes ses formes, le vieux protestantisme et le protestantisme rajeuni, nient la nécessité de l'Église. C'est contre eux que nous allons essayer de la démontrer; et cette démonstration, nous l'espérons, pourra aussi avoir son utilité à l'égard de ces faibles chrétiens qui ne savent pas se soustraire à l'action délétère des systèmes athées, sceptiques ou déistes.

1. La méthode protestante et ses suites.

Le jour où un chrétien s'est dit : Pourquoi des hommes entre Dieu et moi? pourquoi des traditions et des autorités humaines? Dieu n'a-t-il pas donné sa parole aux hommes, et sa parole n'est-elle pas renfermée dans la Bible? ne dois-je pas trouver dans

la Bible tout ce que je dois croire, espérer, aimer? le Christianisme n'est-il pas tout entier dans la Bible? le jour, disons-nous, où ces pensées sont tombées dans l'esprit d'un homme, a été celui de la naissance du protestantisme. Il y a plus de trois siècles que cette révolution religieuse s'est opérée dans le monde; il y a plus de trois siècles qu'on a voulu réduire le Christianisme à la Bible seule et le séparer de l'Église. Quels ont été les résultats de cette séparation? Quelle leçon renferme cette expérience plus que trois fois séculaire? Il n'est pas de sujet plus important de méditation pour tous les chrétiens.

Mais d'abord qu'est-ce que le Christianisme? Donnons à cette question une réponse qui, écartant pour le moment tout ce qui est contesté parmi les chrétiens, n'exprime que la pensée commune de tous ceux qui admettent la divinité de l'Évangile. Le Christianisme est une révélation divine proposant au monde certaines vérités à croire et des devoirs à pratiquer. Que l'on restreigne le cercle des vérités dogmatiques autant qu'on le voudra, on sera toujours forcé de convenir qu'il existe quelques vérités indubitablement enseignées par la révélation chrétienne; ne serait-ce que la providence de Dieu, la responsabilité de l'homme, la vie future. Quant aux prescriptions morales, elles sont trop évidentes dans l'Évangile pour être contestées. Tous les chrétiens doivent donc convenir que la révélation, prise dans le sens même le plus large, est une loi pour l'esprit et une loi pour le cœur; que, dans ces limites, elle a pour but d'unir

les hommes avec Dieu et les hommes entre eux, en leur donnant tous les moyens de réaliser les fins sublimes assignées à l'humanité.

Puisqu'il propose à tous les hommes, sans distinction de temps et de lieux, la même loi intellectuelle et morale, le Christianisme est nécessairement un, perpétuel, universel; et il veut fonder sur la terre une société possédant ces caractères éclatants, sceau inimitable des choses divines.

Nous ne croyons pas qu'un protestant convaincu de la divinité du Christianisme puisse refuser ces notions.

Ces définitions étant admises, nous disons que réduire le Christianisme à la Bible, c'est lui ôter son caractère auguste de révélation, sa force de loi, sa puissance d'association; c'est le dépouiller de cette unité, de cette immutabilité, de cette universalité, témoignages irrécusables de sa céleste origine.

Dans sa sagesse infinie, Dieu, après avoir fait entendre sa voix aux hommes, a bien voulu fixer par l'Écriture les vérités qu'il nous a enseignées. Le don de la Bible est digne de l'infinie bonté. Par la Bible, la vérité a pris corps sur la terre; elle parle, elle se montre à tous. Par la Bible, la vérité se conserve contre cette fatale puissance de l'oubli, qui efface peu à peu toutes choses du cœur et de la mémoire des hommes. Est-il nécessaire de rappeler en détail tout ce que nous devons à la Bible? Elle est la dépositaire des traditions les plus pures et les plus nécessaires; le témoin des faits les plus importants; la source des plus hautes vérités, de la morale la plus

parfaite. Elle nous offre les exemples les plus efficaces pour nous exciter à la vertu, et nous ouvre, au milieu des douleurs et des épreuves de la vie, un trésor inépuisable de consolations et d'espérances. C'est dans cet admirable livre que nous apprenons à connaître véritablement Dieu, à l'aimer, à l'adorer, à converser avec lui, à nous unir à lui.

Mais quelque divin qu'il soit, ce livre, pour être compris par les hommes, a dû être écrit en langage humain. La Bible est donc la vérité divine dans un langage humain; et parce qu'il tombe d'une bouche divine, parce qu'il éclate sous les élans de l'inspiration, le langage ne change pas de nature, et reste toujours langage humain. Eh bien, il n'est pas donné au langage humain de fixer la pensée d'une manière si nette, de lui prêter des contours si fermes, une forme si arrêtée, que souvent et très-souvent on ne puisse se méprendre, et voir dans la parole écrite un sens tout autre que celui qu'elle renferme. Que sera-ce s'il s'agit de vérités très-hautes, très-au-dessus de l'intelligence humaine? La Bible en effet ne contient pas seulement les premiers principes de la religion et de la morale, qui sont aussi dans la raison et dans la conscience; comme elle étend et développe nos rapports avec Dieu, elle nous présente et doit nous présenter des mystères qui dépassent la raison. L'imperfection du langage humain n'est donc pas la seule cause de l'obscurité de la Bible; la grandeur des vérités qu'elle annonce en rend souvent l'accès difficile, car tout ce qui tient à l'Infini plonge plus

ou moins dans les ténèbres divines où il s'enveloppe.

Malgré cette palpable obscurité du texte biblique, séparé de la tradition, le protestantisme, à son origine, assurait que la Bible était parfaitement claire, et que pour la comprendre il suffisait de la lire. Cependant ses sectateurs ne faisaient pas un seul pas dans la carrière de l'interprétation biblique, sans se diviser entre eux sur la manière d'entendre les passages qu'ils disaient les plus clairs Personne n'ignore les divisions fondamentales qui éclatèrent dès l'origine de la réforme et entre les premiers réformateurs. La Bible n'était pas interprétée à Genève comme à Wittemberg, à Zurich comme à Strasbourg; et le temps enfanta sans cesse de nouvelles sectes, qui toutes en appelaient à la parfaite clarté de la Bible.

Le principe de la clarté absolue des Écritures ne pouvait se maintenir devant le bon sens, qui lui opposait une irrécusable expérience. Alors on invoqua l'assistance divine; chaque fidèle, lisant la Bible avec une intention pure, était assisté par l'Esprit-Saint, disait-on, et une lumière infaillible lui découvrait le véritable sens du texte sacré. Mais quel est l'homme qui ne se croit animé d'une intention pure? Il devra donc regarder comme autant d'inspirations divines toutes les pensées qui naîtront dans son esprit à l'occasion de la lecture des saints Livres, tous les mouvements qui s'élèveront dans son cœur! Il devra donc adorer toutes ses opinions, toutes ses illusions; et plus l'illusion le dominera, plus elle captivera sous son joug la raison et le sentiment, plus il

se tiendra assuré de l'inspiration céleste. Qu'est-ce que ceci, sinon le fanatisme? Les sectes extravagantes et funestes qui se sont levées si nombreuses au sein de la réforme n'avaient pas d'autre principe; elles justifiaient toutes leurs folies, tous leurs crimes par le mouvement de l'Esprit.

L'inspiration individuelle n'offrait donc pas une règle plus sûre d'interprétation que celle de la clarté absolue des Écritures. On ne pouvait se maintenir dans cette position. Il fallait nécessairement chercher un principe plus rationnel; et au point de vue de la réforme, qui excluait toute tradition, toute autorité, il ne restait que le sentiment et la raison. Mais comme la voie du sentiment ramenait le fanatisme, il fallait en définitive s'arrêter à la raison. Elle seule se trouvait appelée à lire et à interpréter la Bible.

La raison et la Bible, telles étaient donc les seules sources de la vie religieuse du monde. La raison appliquant à la Bible sa puissance d'examen, de critique et d'interprétation; la raison cherchant dans la Bible seule la vérité religieuse et morale, voilà, selon le protestantisme, toute l'organisation du Christianisme, voilà tout le Christianisme lui-même.

Remarquons d'abord que la tâche qui incombe à la raison n'est pas petite. Que cherche-t-elle dans la Bible? Sont-ce quelques dates plus ou moins curieuses, quelques faits plus ou moins importants, le sens de quelque texte qui prête matière aux disputes des philologues? C'est quelque chose de plus. La raison doit chercher dans la Bible la véritable révélation,

la véritable religion, c'est-à-dire la règle absolue et immuable de la raison et de la volonté; les lois métaphysiques et morales; la destinée humaine; le passé, l'avenir; Dieu lui-même; et chaque individu est ainsi appelé à se faire à soi-même sa révélation, sa religion, sa loi et son Dieu. Et quelle est cette faculté appelée à décider en souveraine ces graves questions? Nous ne voulons pas ici déprécier la raison. La raison est le premier flambeau que Dieu a donné à l'homme, la première révélation qu'il lui a accordée. La raison est une communication de la lumière divine; elle forme une sainte société entre l'homme et Dieu. Parti des splendeurs éternelles, le rayon divin tombe dans la conscience humaine, et illumine ses ténèbres. Il met dans cette conscience des principes éternels, nécessaires, universels; des principes d'une évidence parfaite. De là les maximes fondamentales de la morale, les axiomes de toutes les sciences, le sens commun de l'humanité. Mais en dehors de ces premiers principes insuffisants à tous les besoins de la vie intellectuelle et morale, il faut bien reconnaître que la raison n'est plus une lumière manifeste; elle entrevoit bien plus qu'elle ne voit, elle pressent plus qu'elle n'affirme. Les facultés de l'intuition et du raisonnement sont d'ailleurs très-inégales, très-inégalement développées, très-inégalement exercées. Et, sous ce rapport, il y a autant de diversité parmi les esprits qu'il existe de différence dans les linéaments des visages et dans l'expression des physionomies.

Eh bien, c'est cette faculté bornée, faible et versatile; cette faculté inégale, inégalement cultivée, inégalement droite, qui deviendra l'interprète et le juge, le moyen unique et universel de la révélation et de la religion. Bornée dans ses idées, courte dans ses vues, la raison de chacun se posera comme la mesure des choses divines. Quelle vérité ne sera pas contestée? Avec quelle facilité l'esprit humain ne passera-t-il pas d'une conviction à une autre, reniant aujourd'hui ce qu'il adorait hier? La vérité et le bien de la veille seront le lendemain le mensonge et le mal. Plus de dogme arrêté, plus de loi constante. Comme un tourbillon toujours agité en lui-même, la raison, inquiète et troublée, sera dans un perpétuel mouvement. On comptera plus facilement les mille sons qui éclatent dans la voix de l'ouragan, les atomes qui tourbillonnent au soleil, que les pensées et les sentiments qui se succéderont sur cette scène mobile de la conscience individuelle. Au milieu de ce conflit, de ce choc de toutes les convictions, chacun se fera sa religion suivant un sentiment plus ou moins pur, suivant une raison plus ou moins élevée, que disons-nous? selon la fantaisie et le caprice. Il y aura donc autant de révélateurs et de religions que d'individus; l'anarchie, le chaos intellectuel et moral, seront l'état normal et divin de l'humanité.

Mais alors que deviendront l'indépendance, l'autorité divine de la révélation, de la religion, et leur force de loi? Elles devaient redresser et perfection-

ner la raison, et c'est la raison elle-même qui donne aux dogmes leur autorité et leur valeur. Elles devaient épurer, élever, fortifier le sentiment, et c'est le sentiment lui-même qui les crée.

En effet, si Dieu se contentait de donner la Bible au monde en invitant chaque raison à l'interpréter, c'est-à-dire à y chercher ce qu'elle devrait croire et faire, Dieu se dépouillerait de la fonction et du titre de révélateur pour en investir l'homme. Une lettre morte n'est pas une révélation; cette lettre ne doit jamais être séparée du sens qui la vivifie; et si la raison et le sentiment devaient déterminer ce sens, ces facultés deviendraient les agents véritables de la révélation, qui ne serait jamais fixée, puisqu'elle subirait toutes les transformations de la raison et du sentiment! Étrange révélation, dont il ne serait jamais possible de nous former une notion certaine et durable!

Le système protestant enlève donc à la révélation chrétienne son autorité sur la raison et la conscience. Dépouillée de son autorité, la révélation, au milieu de cette mobilité, de ces variations, de ces contradictions des systèmes et des doctrines, perd nécessairement tous ses caractères d'unité, d'immutabilité, d'universalité. Elle n'est plus une institution publique et commune. Il ne reste qu'une opinion éphémère, qu'une opinion inconsistante et légère comme la feuille qui tourne à tous les vents.

Ainsi individualisée, la religion n'est plus un principe d'union; elle ne peut plus réunir les hommes

dans les mêmes pensées, dans les mêmes sentiments. La religion, qui doit tout consommer dans l'unité, n'a plus la puissance d'associer deux hommes.

Telles sont les conséquences que la logique fait sortir du principe protestant, et les faits donnent à la logique une éclatante confirmation.

Luther commence à peine à dogmatiser, que déjà sa réforme est réformée par Calvin, Zwingle, Bucer et Cranmer. Les confessions succèdent aux confessions, les symboles aux symboles. Rien n'est stable sur le sable mouvant de la réforme. La licence de tout penser et de tout croire se développe de toute part, les sectes se multiplient à l'infini; tous les dogmes sont niés tour à tour. Aucune barrière n'est efficace contre cette ardeur d'innovation, ni les confessions de foi, ni la doctrine des points fondamentaux, ni l'autorité des princes [1].

Le déisme dit à l'homme : Consultez votre conscience, regardez la nature; Dieu n'a-t-il pas tout dit à votre raison, à votre cœur? Et le déisme engendre les opinions les plus disparates sur Dieu et sur l'homme, et par ce spectacle des contradictions humaines, il précipite souvent l'homme dans un scepticisme voisin de l'athéisme. Le protestantisme dit au chrétien : Prenez la Bible; la parole divine ne dit-elle pas tout à votre raison et à votre cœur? Et le protestantisme développe les systèmes religieux les plus contradictoires. Au milieu de ces contradic-

[1] Voyez Bossuet, *Histoire des Variations;* Mœlher, *la Symbolique;* Saintes, *Histoire du rationalisme en Allemagne.*

tions, la raison apprend à douter du Christianisme; elle passe rapidement à l'indifférence religieuse ou au déisme, pour tomber ensuite dans un autre abîme. Il est donc vrai que réduire le Christianisme à la Bible, c'est le détruire.

II. Le rationalisme chrétien et ses négations.

Au sein du protestantisme, ou sous l'influence des causes qui lui ont donné naissance, s'est développé un nouveau système religieux qu'on a appelé le *rationalisme* ou le *naturalisme chrétien*. Ces mots désignent une doctrine purement rationnelle et naturelle, qui veut conserver encore quelque couleur, quelque apparence de christianisme. Dans ce système, toutes les notions reçues parmi les Chrétiens ont été délaissées; l'ordre surnaturel tout entier a été nié et relégué parmi les fables dont on amuse le premier âge. La révélation positive, l'inspiration des livres saints, les miracles, les mystères, en un mot tout ce qui constitue le Christianisme, a été considéré comme une simple allégorie, une poésie sacrée. Une science corrosive s'est attachée à chaque livre, à chaque page, à chaque mot de la Bible, pour en effacer tout caractère surnaturel. Et ce livre, qui était pour les protestants du seizième siècle tout le Christianisme, est devenu pour leurs héritiers du dix-neuvième comme un simple monument littéraire. On a voulu ramener le Christianisme tout entier aux phénomènes naturels du développement de l'esprit. A ce point de vue, la religion devient perfectible comme toutes les acquisitions de l'activité humaine; et la raison individuelle s'empare de son

histoire, de ses dogmes, de ses préceptes, pour les examiner et les discuter, rejetant ce qui lui déplaît, adoptant ce qui lui convient[1].

Quels ont été les résultats positifs de cette universelle et audacieuse critique? Que reste-t-il debout de l'édifice du Christianisme? La réforme l'ignore encore, et elle ne sait pas au juste quels débris elle doit conserver au milieu de cette destruction. Cependant il est un point autour duquel semblent se réunir tous ces démolisseurs, indifférents, sceptiques, rationalistes, et panthéistes. Ils reconnaissent, ce semble, dans le Christianisme un caractère providentiel de perfection religieuse, qu'ils font consister dans la charité, à laquelle ils veulent ramener toute l'essence de la religion chrétienne.

Nous ne prétendons pas cependant que tous nos frères séparés soient entraînés dans ce mouvement. Nous pourrions citer en France, en Allemagne, en Angleterre, des hommes dignes de tout respect, et qui s'honorent en restant fidèles adorateurs du Christ. Nous pourrions rappeler de beaux et utiles travaux

[1] Voyez WEGSCHEIDER, *Institutiones theologicæ christianæ dogmaticæ;* STRAUSS, *Die Christliche Glaubenslehre;* SAINTES, *Histoire du rationalisme;* BAUR, *Geschichte der Christlichen Kirche;* EWALD, *Geschichte des Volkes Israel;* Michel NICOLAS, *Études critiques sur la Bible;* PECAUT, *le Christ et la conscience;* RÉVILLE, *Études critiques sur l'Évangile selon saint Matthieu;* SCHOERER, *Mélanges de critique religieuse;* RENAN, *Études d'histoire religieuse; Vie de Jésus;* COLANI, *Jésus-Christ et les croyances messianiques.* Nous ne méconnaissons pas les différences considérables qui existent entre les divers écrivains que nous venons de citer, mais nous croyons qu'ils arrivont tous à peu près au même résultat.

en faveur de la divinité du Christianisme. Mais ces vieux chrétiens deviennent rares parmi nos frères séparés. Ils gardent au milieu des leurs une attitude pleine d'inconséquence. Ils luttent en vain contre la logique innée du protestantisme. La désertion se fait autour de leurs rangs éclaircis. La foule va où la mènent l'esprit et la méthode du protestantisme[1].

Pour confirmer nos assertions, laissons parler un homme qui s'est fait un des interprètes de ce nouveau christianisme. Il nous apprendra à la fois combien les idées chrétiennes ont baissé parmi nos frères séparés, et quelle nouvelle transformation on voudrait imposer à la religion du Christ.

« La réforme aujourd'hui s'effraye d'elle-même; car, à force de regarder l'Évangile, de le creuser, il arrive, ô douleur! qu'elle efface elle-même son livre; elle s'est si bien acharnée, elle a examiné de si près chaque mot, chaque syllabe, qu'elle a, pour ainsi dire, usé le texte, et qu'il lui reste quelquefois, oserai-je le dire? une page blanche. Dans le pays de Luther, que d'hommes, à cette heure, sont occupés depuis deux siècles à retrancher quelques lignes de l'Ancien et du Nouveau Testament! Depuis Lessing jusqu'à Strauss, que de pages arrachées et emportées dans l'abîme! A la vue de cette destruction de la

[1] Les hommes honorables auxquels nous rendons hommage sont trop connus; certains ouvrages, auxquels nous faisons allusion, sont trop récents et trop éclatants pour qu'il soit nécessaire de les nommer. Disons seulement qu'une grande leçon est donnée au monde, et que la décomposition du protestantisme n'a jamais été plus frappante. Nous aurons occasion de revenir sur ces faits si graves.

lettre, la réformation s'effraye, elle voudrait reculer. L'Angleterre s'indigne de l'audace de l'Allemagne; on ne sait où fuir! Comment défendre le livre sacré des atteintes de l'esprit qu'on a soi-même évoqué? Il faudrait l'enfouir de nouveau dans le sanctuaire catholique; mais il y a une force plus grande que tous les regrets, et ceux qui reculent jusqu'au seuil de la papauté sont décidés à ne pas le franchir[1]. Alors il reste à se roidir contre tout effort de la vie, s'endurcir, se tenir les yeux fermés dans la tourmente, ou bien encore s'abuser de mille formules; et arrivé à ce point, le protestantisme trouve aussi son jésuitisme. Pourquoi cela? Parce que la réformation avait promis de n'adorer que l'Esprit, et voilà qu'elle ne peut tenir sa parole. Ils s'épouvantent à la nouvelle qu'un nouveau critique, un de Wette, un Schleiermacher, un Strauss, vient d'enlever une nouvelle syllabe à l'Évangile! Et que serait-ce donc si tous les livres disparaissaient de la terre! Faudrait-il croire que l'Esprit de Dieu s'est évanoui! Ils ont retranché l'Église afin qu'il n'y ait plus de barrière entre l'homme et Dieu; et que savent-ils si un jour ou l'autre Dieu ne voudra pas retirer le livre lui-même, pour que la parole, la pensée, l'âme vive sans le lien de la lettre? Quand l'enfant possède sa leçon, le maître lui fait fermer la page. Depuis dix-huit cents ans, l'homme épelle sa loi sur l'Évangile

[1] L'événement n'a pas vérifié la prophétie. MM. Newmann, Ward, Oakeley, et leurs nombreux amis, ont donné et donnent encore tous les jours un éclatant démenti à M. Quinet.

ouvert. Que savent-ils si le maître ne veut pas qu'il la répète au fond de l'âme sans le concours matériel des Écritures? Depuis dix-huit cents ans, l'homme se contente de lire l'Évangile, ce n'est pas assez; il est nécessaire, désormais, qu'il l'écrive lui-même sur la surface de la terre, sur le front des peuples, sur le sable, sur l'airain, sur les institutions et sur les chartes nouvelles [1]. »

Malgré le vague calculé des paroles, la pensée de ce passage est fort claire. On veut retrancher du Christianisme les dogmes et les faits, la métaphysique et l'histoire, une partie de la morale elle-même; on veut le réduire au seul sentiment de la charité.

Mais tout sentiment suppose une idée; tout sentiment repose sur une idée. Le sentiment moral implique la loi morale. Qu'est-ce qu'une loi? L'expression d'un rapport. Or, le rapport, pour être exact, doit dériver de la nature même de l'être qu'il faut régler. Cette nature doit donc être connue; la notion de l'être ou le dogme est donc toujours antérieure à la morale et au sentiment, et leur sert de fondement.

Vous voulez conserver le sentiment chrétien et l'appliquer à la vie. Vous voulez inscrire au front des peuples, au faîte de leurs lois et de leurs institutions, dans leurs mœurs, le divin précepte de la charité! C'est fort bien. Mais ce sentiment n'implique-t-il pas une certaine notion de Dieu, une certaine notion de l'homme,

[1] Quinet, *le Christianisme et la Révolution*, p. 264 et suiv.

une certaine notion de la nature et de la destinée humaines? Retranchez le Dieu du Christianisme avec sa personnalité, sa providence, sa liberté, son amour infini de l'homme, que devient l'amour chrétien de Dieu? Il n'a plus d'objet. Retranchez les motifs sur lesquels l'Évangile fait reposer le précepte de la charité fraternelle, et vous ôtez à ce précepte toute sa puissance, toute son efficacité. L'homme n'a plus aucune raison de se sacrifier pour son frère, et la société humaine sans l'esprit de sacrifice cesse d'être chrétienne. Élevez le moindre doute sur les destinées futures de l'âme humaine, et, dès ce moment, vous desséchez dans sa source tout sentiment chrétien.

Vous êtes donc tenu de vous expliquer. En réduisant le Christianisme au sentiment, conservez-vous la notion chrétienne de Dieu et de l'homme? Alors vous réédifiez tout ce que vous vouliez détruire; vous ramenez tout ce que vous vouliez bannir; et vous êtes forcé de reculer jusqu'au seuil du Catholicisme. Si, au contraire, vous vous réduisez au parti de retenir le sentiment chrétien en abandonnant l'idée chrétienne, si vous ordonnez à l'homme d'aimer Dieu sans lui dire ce que Dieu est, et en lui permettant d'appeler Dieu tout ce qu'il pense; si vous commandez à l'homme de s'immoler pour ses frères, sans lui donner le motif de ce sacrifice, il est évident que votre sentiment est quelque chose d'indéfini, de vague, d'insaisissable, et par conséquent de stérile et d'inefficace. Votre sentiment se réduit à un mot.

L'étrange théorie que nous discutons a trouvé des propagateurs partis de rangs bien divers.

Un homme, un prêtre, qui avait consacré à la défense de l'Église les plus beaux dons du génie, les retournant contre elle, a adopté ce nouveau christianisme. La théorie que nous venons d'examiner et de réduire à sa juste valeur, est tout l'esprit d'un commentaire des Évangiles que cet écrivain célèbre a publié, et qui se résume tout entier dans ces paroles : « Le Christ n'a point dogmatisé; il n'a point fondé sur un corps de doctrine théologique et philosophique défini et à jamais fixé, la société qu'il venait établir, mais sur la règle immuable du droit et du devoir, loi commune des peuples dont elle forme le lien. Hors de cette loi qui doit se développer d'âge en âge, non quant à son principe invariable, mais quant à ses applications progressives; hors de cette loi, qui est véritablement pour la race humaine *la voie et la vie*, il laisse une liberté entière à la spéculation, au travail perpétuel de la pensée, d'où naît la science, qui acquérant sans cesse, se transforme sans cesse. Il n'élève devant l'homme, divinement destiné à poursuivre le vrai jusque dans sa source infinie, aucune barrière. Et comme il faut, pour avancer, tenter plus d'une route, il ne veut pas que la diversité des opinions divise ceux que l'amour doit unir. La foi qu'il exige, ce n'est pas la foi à des solutions doctrinales de questions qu'enveloppe l'éternel problème de la nature et de son Auteur, mais la

foi aux préceptes et la foi en Celui qui aide à les accomplir [1]. »

Le Christ n'a enseigné aucun dogme; il n'exige pas la foi à des solutions doctrinales de questions qu'enveloppe l'éternel problème de *la nature* et de *son Auteur;* il n'élève devant l'homme AUCUNE BARRIÈRE. Il laisse donc une liberté *entière* à la spéculation, au travail de la pensée; et la *diversité* des opinions dogmatiques est la condition nécessaire du progrès de la raison. On croit rêver en entendant ces paroles. Il en résulte que le Christ n'impose à personne la croyance en Dieu. En effet, Dieu est un dogme, et on ne peut croire en Dieu sans admettre une certaine solution *doctrinale des questions qu'enveloppe l'éternel problème de la nature et de son Auteur*. Or, on nous assure que le Christ ne donne aucune solution du problème de Dieu, et n'exige la foi à aucune doctrine. Incroyable hypothèse! En n'exigeant aucune foi doctrinale, le Christ proclamerait et enseignerait nécessairement l'indifférence dogmatique. Il mettrait sur la même ligne le théisme, le déisme, le panthéisme, le scepticisme, l'athéisme; il permettrait à la raison d'adopter tour à tour chacun de ces systèmes.

Oui, le Christ, en ne consacrant par son enseignement direct aucune de ces solutions, les permettrait toutes. On pourrait donc être son disciple et professer l'athéisme! on pourrait être athée et chrétien!

[1] *Les Évangiles*, traduction nouvelle par F. LAMENNAIS, p. 169.

Telle serait la grande révélation dont il aurait gratifié la terre; et le Christianisme, dans un moment donné, devrait se confondre avec l'athéisme.

Il est vrai que le commentateur demande *la foi aux préceptes* et même *la foi en Celui qui aide à les accomplir*.

Mais il oublie de nous dire comment au milieu de la diversité, de la contradiction même des systèmes dogmatiques, condition nécessaire, selon lui, du développement de la raison, on pourra déterminer une règle du droit et du devoir; il oublie de nous dire comment on pourra croire en Dieu sans le connaître. On pensait jusqu'ici que le droit et le devoir impliquaient nécessairement une certaine notion de Dieu et de l'homme, et qu'il n'y avait pas de foi en Dieu sans une certaine connaissance de Dieu. Tout est changé dans le nouveau christianisme; mais, heureusement pour les destinées religieuses du monde, ce système n'est qu'un tissu de contradictions palpables, un édifice qui, au moindre souffle, croule sur lui-même.

Nous venons d'étudier une solennelle expérience, et l'effort de trois siècles pour séparer l'Église du Christianisme. Que nous reste-t-il ? un christianisme sans culte, sans dogme et sans morale. Ne serait-ce pas l'anéantissement complet de toute religion, si l'homme était assez fou ou assez fort pour aller jusqu'aux extrêmes conséquences des faux principes qu'il pose ? Qu'on ne s'y trompe pas, en dehors du Christianisme il n'y a pas de religion pour les peuples

qui ont été chrétiens, et tous les coups portés au Christianisme retombent sur la religion.

III. Impuissance de la philosophie remplacer le Christianisme.

On dira peut-être que la philosophie nous reste, et qu'elle se présente pour remplacer la religion chrétienne, ou pour en fonder une autre. La réfutation de ces prétentions de la philosophie séparée demanderait un travail étendu, que nous avons fait ailleurs, et que nous ne pouvons pas reproduire ici. Bornons-nous à rappeler des faits qui résument les conclusions de ce travail.

La philosophie qui renie le Christianisme et veut le remplacer est nécessairement ou athée, ou panthéiste, ou sceptique, ou déiste. Or, tous ces systèmes ont fait leurs preuves.

Les prodigieuses erreurs, les funestes conséquences de l'athéisme et du panthéisme, les misères intellectuelles et morales du scepticisme, sont des faits palpables, aisés à vérifier pour tout homme attentif et honnête, pour tout homme qui ne veut abdiquer ni sa dignité ni ses espérances [1].

Le déisme s'éloigne moins de la vérité, et offre aux esprits des apparences séduisantes. Mais les erreurs, les lacunes et les contradictions de ses divers systèmes, son impuissance absolue à fonder une religion digne de Dieu et digne de l'homme, démontreront toujours son insuffisance, et prouveront toujours qu'il ne peut être qu'une opinion individuelle, et, partant, inconsistante, légère, stérile [2].

[1] Voir notre *Essai sur le panthéisme*, et notre *Théodicée chrétienne*.

[2] Voir notre livre : *Dignité de la raison humaine et nécessité de la révélation divine;* notre *Discours* sur le livre *De la religion naturelle* de M. Jules Simon; notre *Discours* sur l'*Antichristianisme*.

Forcément conduite, quand elle nie le Christianisme, à des systèmes erronés ou insuffisants, la philosophie doit rester unie au Christianisme, si elle ne veut pas devenir une puissance funeste.

Nous venons de prouver que le Christianisme, si nécessaire au monde, si nécessaire à la philosophie elle-même, ne peut subsister ni avec la méthode du vieux protestantisme ni avec la méthode du nouveau rationalisme qui veut encore s'appeler chrétien.

Il nous sera plus facile maintenant d'établir que le vrai Christianisme est inséparable de l'Église catholique.

CHAPITRE II.

LIAISON DE L'ÉGLISE AVEC LE CHRISTIANISME. — CONDITIONS ESSENTIELLES DE L'ÉGLISE.

SOMMAIRE. — **I.** Liaison nécessaire de l'Église catholique avec l'essence même du Christianisme. — **II.** La religion révélée et le Christianisme. — **III.** La tradition. — **IV.** L'enseignement et le ministère enseignant. — **V.** Les pouvoirs constitutifs du ministère enseignant. — **VI.** Vérification des données de la logique chrétienne par les institutions positives du Seigneur. — **VII.** L'Église catholique.

1. But de ce chapitre. Quand on réfléchit sur les besoins religieux de l'homme et de la société humaine, on reste profondément convaincu de l'impuissance absolue de l'homme à fonder et à conserver une religion vraiment digne de Dieu et en harmonie parfaite avec les aspirations invincibles de l'âme humaine [1].

[1] Voir *Dignité de la raison humaine et nécessité de la révélation divine*, depuis la dix-septième jusqu'à la vingt-quatrième leçon inclusivement.

Alors naissent dans le cœur de l'homme le désir et l'espérance d'une assistance divine ; alors l'homme appelle, par toutes les voix de la raison et de la conscience, le secours divin.

Il est digne de l'infinie bonté de ne pas refuser une satisfaction à des vœux qu'elle fait naître elle-même au sein de l'âme humaine.

Une fois que l'homme est arrivé à cette conviction de la nécessité morale d'une révélation divine, il lui est facile d'en reconnaître tous les traits dans le Christianisme. La vérité de son histoire, la perfection de sa doctrine, la beauté de ses mystères, l'excellence de ses institutions, les bienfaits qu'il répand sur le monde, tout concourt à prouver qu'il est vraiment l'œuvre de Dieu, tout prouve que Dieu a vraiment donné au monde cette religion divine, dont l'homme entrevoit la nécessité et que tous ses besoins appellent.

Ce n'est pas ici le lieu, nous l'avons déjà dit, de développer ces grandes considérations et de donner les preuves de la divinité du Christianisme.

Le but unique de ce chapitre est de prouver que l'Église catholique est tellement liée au Christianisme que sa notion se déduit avec rigueur de l'essence même de la religion révélée, de l'essence même du Christianisme.

Avant d'établir cette démonstration si importante, dans l'état actuel de l'esprit humain et dans les circonstances solennelles où nous nous trouvons, il est nécessaire de jeter un coup d'œil rapide sur l'essence constitutive de la religion révélée.

II. La religion révélée et le Christianisme.

Pour répondre aux besoins religieux de l'âme humaine, la religion révélée est un enseignement divin et une force divine; elle est lumière et grâce. Cette révélation rétablit dans la raison toute la vérité naturelle oubliée ou obscurcie; cette grâce purifie la conscience et revêt l'âme de toute la force morale nécessaire à l'accomplissement du devoir. Le mal de l'erreur et du péché qui dégrade et souille la nature humaine trouve ainsi dans la religion révélée son remède et sa guérison. Mais la bonté infinie ne se contente pas de restaurer la nature dans sa dignité native, elle la perfectionne et lui fait des destinées entièrement divines. Des vérités, des lumières surnaturelles sont ajoutées à celles de la raison épurée et fortifiée. Des vertus surnaturelles viennent orner l'âme transformée. La religion révélée est donc essentiellement une œuvre créatrice, une création nouvelle au sein de la première, l'effet d'une intervention divine directe et immédiate, une œuvre surnaturelle qui a pour but la purification, la restauration, le perfectionnement divin de la nature humaine. Et comme cette nature est à la fois spirituelle et corporelle, les manifestations et les effusions divines, les dons divins destinés à l'être humain, lui arrivent par des moyens extérieurs et sensibles, et la révélation ainsi que la religion sont intérieures et extérieures, spirituelles et sensibles.

Cette création divine aura ses commencements et ses progrès, son aurore et son midi. Une longue préparation précède le jour de la maturité. Des révé-

lations successives viennent rétablir les vérités que l'homme oubliait, et le dépôt s'en conserve intact. L'effusion de la grâce est proportionnée à celle de la vérité. Enfin les temps s'accomplissent. Le Verbe créateur se rend visible et vient converser avec les hommes. Nous l'avons vu plein de grâce et de vérité passer en faisant le bien et opérant le salut. Prêtre et victime, il réconcilie le Ciel avec la terre, et annonce l'ère de la miséricorde et de la paix. Lumière essentielle, il annonce aux hommes toutes les vérités nécessaires à l'accomplissement des destinées humaines. Principe d'une vie nouvelle, il inocule à l'humanité, par une série de saintes initiations, un amour nouveau, des forces nouvelles, et les plus belles, les plus parfaites vertus peuvent fleurir sur ce sol régénéré.

Le but suprême de la mission de l'Homme-Dieu a été d'unir les hommes avec Dieu de la manière la plus parfaite, et de les unir ensuite intimement entre eux. Par cette union divine, commencée dans les épreuves du temps, achevée dans les splendeurs de l'éternité, le Christ procure à l'âme humaine toute la perfection et toute la félicité qu'elle peut désirer. Par l'union fraternelle qu'il établit entre les hommes, il dépose au sein de la société humaine les germes féconds de tous les perfectionnements sociaux, de tous les progrès.

Cette fin sublime d'unir tous les hommes entre eux par des liens spirituels, en les plaçant sous la même loi de vérité, en les animant du même amour, cette

fin, disons-nous, implique nécessairement la fondation et l'existence d'une société religieuse. Cette société, en harmonie avec la nature qu'elle est appelée à guérir et à perfectionner, sera à la fois spirituelle et sensible, invisible et visible, divine et humaine. Cette société, manifestation sociale de la religion révélée, portera tous les caractères des œuvres divines.

La doctrine qu'elle enseignera au monde sera nécessairement une et invariable, comme la vérité elle-même. Cette doctrine pourra s'accroître et se développer, mais elle ne changera jamais. Toujours les mêmes vérités; toujours les mêmes dogmes, plus ou moins manifestés; et la parfaite harmonie, la consistance, la suite logique de cette doctrine, présenteront un contraste frappant avec les variations et les contradictions incessantes des doctrines humaines.

Comme la doctrine, la constitution de cette société divine sera immuable dans ses éléments essentiels; elle pourra se développer sans jamais changer.

Faite pour tous les hommes, appelée à les réunir tous, cette société sera nécessairement perpétuelle, en contenant tous les temps dans sa durée; universelle, en s'étendant à tous les lieux, sans connaître aucune différence de race ou de climat.

Enfin, cette société sera sainte comme le Dieu dont elle émane; c'est-à-dire qu'elle sera incorruptible dans tous ses éléments essentiels, et deviendra une source toujours féconde de sainteté sur la terre.

Toutes ces déductions ne sont-elles pas parfaitement logiques ? ne forment-elles pas une chaîne indestructible ? Tout homme qui conserve une étincelle de foi chrétienne, tout homme qui adore l'œuvre divine dans le Christianisme peut-il se refuser à ces déductions ? Qu'il essaye de briser un seul anneau de cette chaîne, et elle tombera tout entière, et toute idée de la divinité du Christianisme s'évanouira sans retour. L'homme se retrouvera en présence de toutes les faiblesses, de toutes les misères d'une nature imparfaite ou déchue.

Si Dieu a donné une religion au monde, s'il a fondé sur la terre une société divine, c'est évidemment pour que cette religion et cette société se conservent, et durent autant que l'humanité. Dieu ne pourrait laisser périr son œuvre sans être contraire à lui-même. Mais la religion révélée, le Christianisme est essentiellement, nous l'avons vu, une œuvre surnaturelle, une création nouvelle. La force qui lui a donné naissance peut seule le conserver. La durée du Christianisme sera donc divine et surnaturelle comme son origine.

Quand on cherche les conditions essentielles de cette conservation, de cette durée surnaturelle du Christianisme, on trouve qu'elles se réduisent à deux : une tradition indéfectible ou vraiment divine, un enseignement infaillible ou vraiment divin.

Ce sont ces deux conditions essentielles de la conservation du Christianisme que nous devons maintenant mettre en lumière pour dévoiler à tous les yeux

comment les éléments constitutifs de l'Eglise catholique émanent de l'essence même du Christianisme.

III. La tradition.

Il y a dix-huit siècles qu'une parole nouvelle retentit sur les rives du Jourdain et dans les plaines de la Judée et de la Galilée. Cette parole révélait les mystères de Dieu et ceux de l'homme; elle était accompagnée d'une efficacité merveilleuse qui pénétrait et subjuguait les cœurs. Tantôt s'élevant jusqu'aux hauteurs les plus sublimes de l'infini, elle en dévoilait les secrets avec une majesté, un calme, une simplicité inconnues à la terre; tantôt elle recourait aux images les plus familières pour s'insinuer dans les intelligences les plus incultes. Quelles impressions cette parole ne dut-elle pas faire sur les disciples de l'Homme-Dieu! Comme la semence de la parabole, elle jetait dans leurs âmes de profondes racines. En même temps que le son extérieur frappait leurs oreilles, le sens profond de la parole illuminait leur intelligence et faisait naître des sentiments dans leurs cœurs. Tout leur être était modifié par elle; ils se transformaient en hommes nouveaux. Ces ignorants connaissaient une philosophie plus sublime que celle de Platon; ces hommes grossiers s'élevaient aux vertus les plus difficiles. La parole de Jésus-Christ créait en eux une vie spéciale, une intelligence nouvelle, un amour nouveau, une nouvelle activité.

Voilà la tradition chrétienne : c'est la doctrine même de Jésus-Christ passant dans l'esprit et dans le cœur de ses disciples, de la société qu'il fonde; c'est cette doctrine réalisée dans les idées, les

mœurs, les institutions chrétiennes; c'est cette doctrine assez vivante pour que la société chrétienne devienne comme un écho de la parole même de l'Homme-Dieu.

Cette réalisation d'une doctrine dans les idées, les mœurs et les institutions d'une société n'est pas particulière au Christianisme. On retrouve un phénomène analogue dans toutes les religions; et ce phénomène semble le résultat d'une loi générale de l'humanité. Cette loi veut que lorsqu'un dogme religieux est posé, il produise toutes ses conséquences et enfante une civilisation tout entière. On doit le retrouver dans la vie privée et publique du peuple dont il décide la destinée; et, dans ce sens, on peut dire que l'existence d'une tradition vivante est fondée sur les conditions mêmes de la nature humaine.

En constatant cette loi, nous n'avons pas certes l'intention d'assimiler la tradition divine aux traditions humaines; mais de montrer seulement la profonde liaison de la tradition divine avec une des conditions de notre nature.

La tradition arrive à toute sa puissance quand elle développe, au cœur de la société qu'elle gouverne, le sens traditionnel. Ce sens traditionnel est un sentiment délicat et profond de la vérité déposée dans le dogme public, sentiment qui repousse avec promptitude tout ce qui lui est contraire, et qui s'assimile avec une merveilleuse facilité tout ce qui lui est analogue. Sous l'influence de la doctrine évangélique, il s'est formé dans la conscience de la so-

ciété chrétienne comme un goût chrétien qui peut discerner ce qui, dans les idées et les sentiments, est conforme ou contraire aux données chrétiennes. S'élève-t-il parmi les fidèles une doctrine empruntée à des sources étrangères, et qui cependant se pare des apparences du Christianisme, le sens chrétien est blessé; il se révolte et proteste contre un mélange adultère. Arius, pour citer un exemple, emprunte à Philon et à Platon la notion d'un Verbe créé et dépendant. Conséquent avec son idée païenne, le prêtre sacrilége nie l'égalité des Personnes divines et la divinité de Jésus-Christ. Qu'arrive-t-il parmi les chrétiens? Un cri général de surprise et d'indignation s'élève; le sens chrétien a été blessé. La doctrine arienne est repoussée comme hétérogène, et bientôt la science, éclairant le sentiment, démontre à tous l'introduction impie de l'idée païenne au sein du Christianisme. Quand la doctrine a formé et développé ce sens doctrinal, il devient un des gardiens fidèles de la pureté de la doctrine elle-même.

Le dépôt de la vérité, en effet, a besoin d'être gardé, car l'humanité est assiégée de nombreuses causes d'erreur. Aux traditions divines peuvent se mêler des pensées et des opinions humaines qui voudront ensuite se perpétuer sous la forme de traditions. Toutefois, il y aura un moyen de discerner, dans la tradition, le vrai du faux : ce qui vient de Dieu, ce qui vient de l'homme. La tradition humaine prendra naissance au milieu du cours de la tradition divine, à un moment donné de sa durée. Elle sera

donc nouvelle, et ne remontera pas à l'origine du Christianisme. Elle aura un père, et formera la propriété d'un individu ou d'une communauté particulière. On ne la retrouvera pas dans l'universalité du Christianisme. Analogue aux causes qui l'ont produite, cette tradition ne sera pas constante avec elle-même. On la verra souvent se modifier, varier et changer. Nouveauté, localité, variabilité, tels sont les caractères des traditions humaines.

Les traditions divines, au contraire, se distingueront par leur antiquité, leur universalité, leur perpétuité. Quand on cherche la cause d'une croyance chrétienne aussi vieille que le Christianisme, d'une croyance aussi répandue que le Christianisme lui-même, d'une croyance toujours professée par les fidèles; quand on cherche, disons-nous, la cause de ce phénomène, on n'en trouve pas d'autre que l'enseignement du divin fondateur du Christianisme.

Il n'est pas difficile de démontrer que la tradition, dont nous venons de déterminer l'origine et les caractères, doit rester inaltérable. Si elle pouvait se corrompre; si elle pouvait être oubliée et changée par la société chrétienne tout entière; si d'autres idées remplaçaient les idées chrétiennes, d'autres sentiments le sentiment chrétien; si ce sens chrétien, qui s'est formé au cœur de la société chrétienne sous l'action de la doctrine de Jésus-Christ, pouvait s'oblitérer et se perdre; dès ce moment, le Christianisme lui-même cesserait d'exister; l'édifice entier de la révélation croûlerait sur lui-même. Il en resterait peut-être

quelques débris informes, semblables à ces tronçons de colonnes, à ces fragments de sculpture qu'on trouve dans la poussière des palais ruinés. Mais ces ruines ne pourraient plus abriter l'humanité. La révélation ne s'adresse pas à une seule génération humaine; elle est faite pour toutes; elle veut les éclairer, les guider, les perfectionner toutes. Elle doit donc se conserver autant qu'elles. Sans cette perpétuité, Dieu serait contraire à lui-même, puisque voulant éclairer les hommes, il laisserait s'éteindre le flambeau qu'il aurait lui-même allumé. Oui, celui qui a reconnu la nécessité, l'existence de la révélation divine, celui qui a reconnu dans le Christianisme l'œuvre de Dieu, et dans son fondateur l'Homme-Dieu, ne peut admettre que la croyance chrétienne puisse se perdre dans la société chrétienne; que la tradition chrétienne puisse périr. Il est obligé de confesser qu'elle doit toujours rester pure et inaltérable. Et si cette conservation paraît au-dessus des forces humaines; si l'homme oublieux, léger, ignorant, plein de préjugés et de passions, paraît un mauvais gardien des divines doctrines, il faut nécessairement admettre une action providentielle conservatrice de la tradition. Aux caractères d'antiquité, d'universalité, de perpétuité propres à la tradition chrétienne, ajoutons donc celui d'indéfectibilité, qui consacre et conserve tous les autres.

Ainsi, par la nature des choses, et par l'effet de la sagesse et de la bonté de Dieu, le Christianisme deviendra une tradition vraiment vivante. Il sera la

croyance publique, universelle, perpétuelle, inaltérable, de la société chrétienne. Et lorsqu'on voudra connaître le véritable enseignement de l'Homme-Dieu, la vraie doctrine chrétienne, il faudra nécessairement s'adresser à cette société, lui demander ce qu'elle professe, ce qu'elle croit. Nous voyons, en effet, des discussions dogmatiques soulevées parmi les chrétiens, sortir la règle elle-même qui pouvait les apaiser et les terminer. On a proclamé comme le vrai dogme ce qui était cru partout, toujours et par tous, *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus*, et on rejette les nouveautés profanes.

Cette règle est essentiellement logique; elle seule peut conserver le Christianisme, et c'est en s'appuyant sur cette maxime que l'Église traverse tous les orages, et maintient toujours le dogme divin comme le phare éternel qui doit éclairer l'humanité.

L'Écriture ne doit jamais être séparée de cette tradition vivante de la société chrétienne. C'est cette tradition orale qui en est l'interprète légitime. Que serait le don de la lettre seule, si le sens divin de cette lettre n'avait pas été confié d'une manière impérissable à l'esprit, au cœur, à la vie même de la société chrétienne? Que serait la Bible, si elle était jetée comme une énigme aux générations humaines, chargées chacune de recommencer sans cesse un nouveau travail d'interprétation? Pourrions-nous voir dans le saint Livre un bienfait de la sagesse et de la bonté divines? Ne serait-il pas plutôt un brandon de discorde allumé parmi les hommes? Et n'avons-nous

pas vu, dans le chapitre précédent, que réduire le Christianisme à la Bible c'était le détruire? Que la Bible soit à jamais inséparable de la croyance universelle et constante de la société chrétienne! Sans cette croyance, il ne nous resterait dans les mains qu'une lettre obscure, froide, stérile.

La tradition est tellement nécessaire, que sans elle on ne pourrait constater facilement ni sûrement l'origine des Écritures elles-mêmes. Par quel moyen connaissons-nous, par exemple, les auteurs de nos Évangiles, et la confiance que méritent ces monuments sacrés, si ce n'est par la tradition? C'est la croyance des siècles, c'est le témoignage de l'antiquité, qui viennent corroborer tous les caractères intrinsèques d'authenticité, de véracité, d'inspiration que porte le livre divin. Et, sans ces preuves historiques et traditionnelles, les preuves internes ne seraient peut-être pas complètes. Ces deux genres de preuves forment un tout qu'il ne faut jamais disjoindre, sous peine de compromettre l'autorité du plus précieux monument de notre foi. Ainsi, sans la tradition, nous n'avons ni le sens ni la lettre même de l'Écriture. La tradition est même plus nécessaire que l'Écriture, puisque le Christianisme n'a pas commencé par un livre; puisque le Christianisme a précédé l'Évangile. Jésus-Christ n'a rien écrit; il s'est contenté de graver dans les cœurs sa doctrine et ses préceptes. Déjà le Christianisme avait répandu ses Églises dans le monde entier, lorsque quelques apôtres voulurent raconter au monde ce qu'ils avaient vu de leurs yeux et tou-

ché de leurs mains, comme ils s'expriment eux-mêmes. L'Évangile écrit a été un bienfait immense; mais cependant le Christianisme vivait sans lui, vivait avant lui. Il vivait par la parole orale, par la tradition, et ce qui lui a donné l'existence doit aussi la lui conserver. D'ailleurs les apôtres et leurs premiers disciples n'ont pas tout écrit; il est des vérités reçues par toutes les communions chrétiennes qu'on chercherait vainement dans l'Évangile.

Les témoins de cette tradition si nécessaire, et sans laquelle le Christianisme tombe en ruine, sont l'histoire chrétienne elle-même et ses monuments. Les symboles antiques; les actes et les décrets des assemblées générales de la société chrétienne; la liturgie, les pratiques de l'Église; les écrivains ecclésiastiques; les œuvres de l'art; enfin tous les moyens par lesquels une société manifeste sa vie interne, ses pensées et ses sentiments; tels sont les témoignages qui nous garantissent la tradition chrétienne. Par des principes tirés de la nature des choses et selon nos notions de la sagesse et de la bonté de Dieu, nous affirmons que la croyance chrétienne a dû se conserver; par les faits et les témoignages nous démontrons cette conservation.

Telle est la tradition catholique dont la notion se lie nécessairement à celle du Christianisme et de la révélation. Une révélation divine implique une tradition divine. Séparer ces deux idées, c'est les détruire l'une et l'autre.

IV. L'enseignement et le ministère enseignant.

Nous n'avons pas encore tiré de l'essence du Christianisme toutes les conditions de son existence.

La tradition, dont nous avons établi la nécessité et l'existence, est surtout une doctrine transmise. Mais une doctrine ne se transmet que par un enseignement, et une doctrine publique comme la doctrine chrétienne exige un enseignement public. Un enseignement public exige lui-même un ministère public, une fonction publique d'enseignement. Nous arrivons ainsi à la nécessité absolue d'un ministère enseignant. Ce ministère proposera au monde la parole divine et révélée, conservée par l'Écriture et par la tradition. Il redira cette parole à tous les temps, à tous les hommes. Il la portera aux extrémités du monde, et dans chaque lieu habité, dans les villes comme dans les hameaux, il s'élèvera une chaire qui annoncera sans cesse aux peuples les plus sublimes vérités. Cette institution de l'enseignement universel est grande, il faut en convenir; et, à côté de la raison, qui est aussi un enseignement universel et commun, quoi de plus beau, de plus propre à faire naître l'admiration, que cet autre enseignement divin, complément et perfectionnement de celui de la raison elle-même ? Mais quelle est la condition essentielle et fondamentale de cet enseignement ? Nous touchons ici à un des points les plus importants de tout cet exposé.

Nous disons que cet enseignement doit être infaillible.

D'abord que faut-il entendre par cette infaillibilité? Ce grand privilége consiste dans la conservation parfaite et dans la reproduction fidèle de la doctrine de Jésus-Christ par le ministère enseignant.

La doctrine de l'Homme-Dieu arrive à l'humanité par deux voies, l'Écriture sainte et la tradition. L'Écriture en donne la lettre, la tradition en perpétue le sens. Une tradition indéfectible et inaltérable est la condition même de la durée de l'institution fondée par le Christ, de la perpétuité de la religion, nous venons de le prouver. Mais une tradition indéfectible implique nécessairement un ministère d'enseignement infaillible.

En effet, c'est ce ministère d'enseignement qui doit annoncer et prêcher la doctrine contenue dans l'Écriture et dans la tradition. Comment cette doctrine écrite, comment cette doctrine orale, comment la croyance générale pourront-elles se maintenir dans leur pureté divine, se perpétuer, durer sur la terre, si ce ministère, qui en est le gardien et l'organe, ne participe pas lui-même, par une assistance toute particulière de l'Esprit-Saint, à l'infaillibilité? Qui ne voit avec quelle facilité la doctrine révélée, arrivant aux fidèles par l'intermédiaire du ministère d'enseignement, pourrait se corrompre et se perdre, si ce ministère n'en était pas un gardien assuré, un organe fidèle? L'intime connexion de l'indéfectibilité de la tradition avec l'infaillibilité du ministère enseignant se révèle ici clairement. Ces choses s'appellent, s'engendrent l'une l'autre; chacune à son tour est cause et effet, et toutes les deux réunies nous donnent l'idée d'une infaillibilité passive et d'une infaillibilité active, glorieuses et nécessaires prérogatives d'une société divine et surnaturelle; dons divins que l'infi-

nie bonté ne refuse pas à l'humanité, quand elle veut la régénérer et la sanctifier.

Ce grand privilége de l'infaillibilité ne réside pas dans chaque membre du corps enseignant. Dieu sans doute peut inspirer ou assister un homme de manière à le mettre à l'abri de l'erreur. Mais ce miracle n'est pas le moyen ordinaire de sa providence surnaturelle, et il n'est pas nécessaire à la conservation du Christianisme. Les membres du corps enseignant, pris isolément et comme hommes, resteront donc soumis à toutes les faiblesses humaines. Il y aura des erreurs particulières et locales. Mais l'enseignement perpétuel et commun du ministère public restera toujours pur de toute erreur dans la foi, puisque l'existence même du Christianisme est rigoureusement attachée à cette condition.

L'inviolable sainteté de l'enseignement ordinaire ne suffit pas encore au maintien et à la conservation de la religion divine. Il peut s'élever des questions parmi les fidèles; on peut disputer sur l'interprétation des divines Ecritures, sur le sens de tel ou tel dogme, sur l'autorité de telle ou telle tradition. Par l'effet de ces discussions, les esprits divisés et aigris s'accuseront réciproquement d'erreur; l'unité sera en danger, elle pourra se briser en mille fragments. Si on laisse chacun à son jugement privé, l'erreur et le mal n'auront pas de remède; l'existence de la religion elle-même courra le plus grave péril. Il faut donc un juge de ces controverses, et ce juge ne peut être que le ministère enseignant, puisque le jugement qu'il prononcera

cera ne sera que la continuation et l'exercice même de sa fonction d'enseignement. Par ces sentences solennelles, le ministère enseignant n'établira pas des dogmes nouveaux, car il n'est pas révélateur. Son droit et son devoir consisteront seulement à déclarer quelle est la vraie révélation, c'est-à-dire à déterminer parmi les doctrines controversées celle qui est enseignée par l'Homme-Dieu. Or nous savons que la doctrine du Sauveur se perpétue par l'Écriture et par une tradition vivante et indéfectible. Le ministère enseignant n'aura donc qu'à proposer ce qui aura été cru partout, toujours et par tous : *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus.* Il pourra aussi, selon les circonstances et le besoin des esprits, déduire des vérités révélées leurs conséquences évidentes, quoiqu'elles n'aient pas toujours été clairement aperçues, puisque ces conséquences sont contenues dans la révélation elle-même. Ainsi, certains points de doctrine, restés par l'effet de causes particulières indécis et flottants dans la tradition universelle, pourront être proposés à la foi des fidèles, si le bien de la société spirituelle le demande.

On voit donc que les jugements ecclésiastiques en matière doctrinale se réduisent principalement à un témoignage. Les juges sont ici des témoins qui attestent un fait : la croyance générale et perpétuelle de leurs Églises. Cette formidable idée d'infaillibilité se ramène ici à un élément assez simple : la puissance de l'homme de constater des faits; ce qui n'exclut pas, dans l'ordre surnaturel, la nécessité du secours

divin. La vie humaine tout entière repose sur la certitude morale, c'est-à-dire sur la puissance de constater des faits. Dieu a voulu que la religion révélée portât aussi sur cette même base, mais appuyée par sa main divine.

D'après cet exposé, il est clair que l'infaillibilité de l'enseignement et le mode de son exercice se déduisent rigoureusement de la notion même du Christianisme. Mais insistons encore sur ce point décisif.

Le Christianisme, par son essence, et d'après le dessein de son fondateur, est nécessairement une révélation surnaturelle, établissant une société divine appelée à toujours durer. La base et le lien de cette société spirituelle est la vérité révélée, qui ne peut se conserver qu'à l'état d'une tradition vivante et indéfectible. Mais l'organe de cette tradition vivante, de cette vérité révélée, le ministère chargé de l'enseigner, de l'interpréter, doit nécessairement être infaillible. En effet, supposez un instant que l'enseignement universel du corps pastoral soit une erreur; supposez qu'il n'y ait pas de juge infaillible des controverses; dès lors le Christianisme tout entier, tout le système de la révélation périssent et s'abîment. La révélation doit se propager, se répandre par l'enseignement; et cet enseignement pourrait mettre des pensées humaines à la place des pensées divines, pourrait substituer la parole de l'homme à la parole de Dieu! Mais alors la révélation deviendrait entièrement inutile, et Dieu cesserait d'être d'accord avec lui-même. Il voudrait la fin sans les moyens.

Il donnerait au monde une révélation parce qu'il jugerait ce bienfait digne de sa sagesse, de son amour, et il ne prendrait aucun soin de sa conservation! Non, il n'en peut être ainsi. Et si, pour donner à l'enseignement pastoral cette infaillibilité qu'exige la conservation de la vérité et de la société religieuse, une assistance divine, un concours divin sont nécessaires, cette assistance, ce concours ne lui manqueront pas. Cette assistance divine ne sera que la continuité même de l'intervention surnaturelle qui a été l'origine du Christianisme. Surnaturel par son essence, le Christianisme ne peut se conserver que par un moyen analogue à sa nature et à sa fin. Dieu ne peut maintenir une institution divine par des moyens purement humains. Ce serait demander à l'homme ce qui dépasse ses forces; ce serait exiger l'impossible. L'intervention surnaturelle continue se trouve donc ainsi renfermée dans la notion de la religion chrétienne.

V. Les pouvoirs constituants du ministère enseignant.

Nous venons de nous convaincre qu'un ministère enseignant, et enseignant infailliblement la vérité révélée, était une condition essentielle de l'existence même du Christianisme, de la société chrétienne. Ce ministère aura naturellement le gouvernement de la société religieuse, car toute société a besoin d'être gouvernée. Mais tout gouvernement implique l'idée de trois pouvoirs : pouvoir législatif, pouvoir judiciaire, pouvoir administratif. Le ministère divin, qui préside à la société religieuse, aura donc ces trois pouvoirs, par la force même des choses. En

effet, une société ne peut vivre sans lois; de là le pouvoir législatif. Les lois et les droits qui en naissent doivent être maintenus, les violations punies; de là le pouvoir judiciaire. Enfin les lois doivent être appliquées; il faut pourvoir à tous les besoins de l'association; telle est la source du pouvoir administratif. Il y aura donc dans la société spirituelle un pouvoir législatif qui portera toutes les lois nécessaires à l'association pour l'obtention de ses fins; un pouvoir judiciaire qui infligera des peines aux violateurs des lois ecclésiastiques; enfin un pouvoir administratif qui veillera à tous les besoins de la société spirituelle.

Outre les pouvoirs d'enseignement et de gouvernement, il y aura dans la société chrétienne une autre espèce de pouvoir, qui lui sera absolument propre, et qui ne se retrouve pas dans les autres sociétés. Nous voulons parler du pouvoir d'ordre. Le Christianisme n'est pas seulement une doctrine propre à éclairer l'esprit; il communique une force capable de purifier et de transformer les cœurs. Cette force divine qui crée l'homme nouveau, c'est la *grâce;* et cette grâce est attachée à des symboles, à des signes extérieurs, à des rites sacrés qui la produisent dans l'âme. Cette économie divine est parfaitement en harmonie avec la nature de l'homme, être spirituel et physique à la fois. Ces symboles, ces sacrements seront naturellement confiés au pouvoir qui enseigne et régit la société chrétienne.

VI. Vérification des

Sans prétendre que l'homme laissé à ses seules

forces pût s'élever *à priori* à l'idée de la révélation chrétienne, à cette idée qu'on peut appeler l'essence même du Christianisme, prenant notre point de départ dans la raison et la conscience chrétiennes, nous venons d'interroger cette grande idée de la révélation et nous lui avons demandé successivement les principaux éléments qu'elle contient. Nous avons reconnu que le Christianisme, complément de toutes les divines révélations, était essentiellement une doctrine et une force divines destinées à opérer la régénération et le perfectionnement divin de l'être humain; nous avons reconnu que le Christianisme devait nécessairement fonder une société divine, et que cette société devait avoir pour base une tradition indéfectible et une autorité infaillible; nous avons reconnu que cette autorité ou ce ministère devait nécessairement posséder tous les pouvoirs nécessaires au gouvernement de la société chrétienne.

données de la logique chrétienne par les institutions positives du Seigneur.

En proposant toutes ces déductions d'une logique divine, déductions peu faciles à rompre, qu'avons-nous fait, sinon exprimer et reproduire, sous la forme d'une déduction rigoureuse, les divins enseignements de l'Évangile touchant la fondation de l'Église chrétienne?

Consultons le saint Livre. N'est-il pas souverainement évident que Jésus-Christ a voulu donner une doctrine au monde, purifier et sanctifier l'âme humaine? N'est-il pas souverainement évident qu'il a voulu fonder une société spirituelle, unir les hommes à Dieu et les hommes entre eux? Quel autre but

pourrait-on assigner à sa doctrine et à ses sacrements? Et dans la sublime prière qu'il adressa à son Père, la veille du jour de son sacrifice, que demanda-t-il à Dieu, sinon le règne de cette unité pour l'établissement de laquelle il allait verser son sang?

« Je prie... afin que tous soient *un*, comme vous, mon Père, en moi et moi en vous; qu'ils soient de même un en nous, afin que le monde croie que vous m'avez envoyé. Et je leur ai donné la gloire que vous m'avez donnée, afin qu'ils soient un comme nous sommes un. Je suis en eux, et vous en moi, afin qu'ils soient consommés dans l'unité[1]. »

Cette société de vérité et de charité, cette Église doit être extérieure et visible, dans l'intention du Christ, puisque des rites sacrés mais sensibles en seront le lien, puisqu'elle sera gouvernée par les Apôtres et leurs successeurs. « Allez, enseignez toutes les nations et baptisez-les au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit[2]. »

Cette société, cette Église sera immortelle, car Jésus-Christ ne travaille que pour l'éternité. Son Église, fondée sur un roc inébranlable, résistera à toutes les puissances de l'erreur et du mal, et durera autant que l'humanité. Et cette puissance d'incorruptibilité et d'immutabilité à travers les défaillances et les changements des choses humaines, viendra de la présence réelle mais invisible de Jésus-Christ au milieu de son Église : « Je suis avec vous jusqu'à

[1] JOAN., XVII, 21, 22, 23.
[2] MATTH., XXVIII, 19.

la consommation des siècles[1]. » Cette présence divine de Jésus-Christ dans son Église donnera à la tradition doctrinale son indéfectibilité et à l'enseignement pastoral son infaillibilité. Le ministère pastoral recevra tous les pouvoirs nécessaires au gouvernement de l'Église, tous les pouvoirs que Jésus-Christ a reçus lui-même de son Père : « Comme mon Père m'a envoyé, je vous envoie[2]. » Les *Actes* même de ses apôtres nous prouveront que dès l'origine du Christianisme, ils ont exercé tous les pouvoirs législatifs, judiciaires, administratifs, tous les pouvoirs d'ordre.

Nos déductions logiques ne sont donc qu'une traduction de l'Évangile lui-même.

VII. L'Église catholique.

La question qui se présente maintenant est celle de savoir s'il y a sur la terre une institution religieuse répondant à l'idéal que nous venons de contempler, remplissant toutes les conditions rigoureuses que nous venons de déterminer. L'œuvre de Jésus-Christ s'est-elle réalisée, a-t-elle duré, dure-t-elle encore? Ces nouvelles questions ne nous présenteront pas de grandes difficultés.

Il est incontestable que l'Église catholique, par la succession de ses pontifes, se rattache aux apôtres de Jésus-Christ. Il est incontestable qu'elle s'offre à tous les peuples et se répand sous toutes les latitudes. L'universalité des temps et l'universalité des lieux lui appartiennent évidemment. Ses dogmes sont invariables, et on ne prouvera jamais que sa doctrine ait

[1] MATTH., XXVIII, 20. — [2] JOAN., XX, 21.



essentiellement changé. Son organisation, aussi forte que simple, présente la plus vaste unité qui ait jamais fleuri sur la terre. En même temps qu'elle montre au monde ces grands caractères d'une société divine, elle renferme dans son sein le plus pur, le plus éclatant foyer de sainteté qui ait jamais brillé parmi les hommes; et il faut bien reconnaître que nulle société ne peut se glorifier comme elle de cette innombrable phalange de saints, de héros chrétiens, l'éternel honneur de l'humanité. Le sacerdoce qui régit l'Église catholique fait profession d'annoncer au monde la doctrine de Jésus-Christ, toute la doctrine de Jésus-Christ, la seule doctrine de Jésus-Christ; il fait profession d'unir les âmes à Jésus-Christ par les moyens qu'il a lui-même établis, et il réclame l'obéissance au nom de cette présence de Jésus-Christ vivant au milieu de ses fidèles, et devenant le garant de la tradition et de l'enseignement de son Église.

L'organisation générale d'une Église, ses caractères, ses éléments constitutifs, les fonctions qu'elle remplit, toutes ces choses peuvent-elles être calquées plus exactement, plus fidèlement sur l'essence même du Christianisme? Peuvent-elles correspondre plus fidèlement à toutes les conditions de l'existence et de la durée du Christianisme? L'Église catholique, comme nous l'avons dit, est donc l'organisme, si on peut employer cette expression, du Christianisme. Elle est le Christianisme vivant et agissant. Le Christianisme est en elle, ou il n'est nulle part. Nous avons démontré que le réduire à une lettre morte, qui se

laisse interpréter comme il plaît à chacun, ou bien le ramener à un sentiment sans principe, c'était également le détruire. Nous n'imaginons pas qu'on aille chercher le vrai et complet Christianisme dans les sectes déchues de l'Orient. Oui, répétons-le encore, il est dans l'Église catholique, ou il n'est nulle part. Mais si le Christianisme n'est qu'une chimère, Dieu manque à l'humanité déshéritée!

Loin de nous ce blasphème, et tout homme qui croit en Dieu et espère en Dieu le cherchera et le trouvera dans l'Église catholique.

Nous nous étions engagé à prouver dans ce chapitre que l'Église catholique était intimement liée à l'essence même du Christianisme, et que de cette essence découlaient sa notion, ses caractères, ses conditions. Nous croyons avoir justifié notre thèse.

Tout ce qui a été établi dans ce chapitre d'une manière sommaire, touchant la constitution de l'Église, sera développé dans les études suivantes.

CHAPITRE III.

EXAMEN DES SYSTÈMES QUI PLACENT LE POUVOIR SPIRITUEL DANS LA COMMUNAUTÉ CHRÉTIENNE OU DANS LA SOCIÉTÉ CIVILE ET POLITIQUE.

SOMMAIRE. — I. Deux doctrines sur le sujet ou le siége du pouvoir spirituel. — II. Aperçu historique du système qui le place dans la communauté chrétienne. — III. Argument rationnel. — IV. Arguments bibliques et historiques. — V. Système du rationalisme sur la nature et l'origine du sacerdoce; réfutation.

Il y a un pouvoir spirituel dans l'Église, un pouvoir d'enseignement, de gouvernement, d'ordre; et

I. Deux doctrines sur le sujet

du pouvoir spirituel.

ce pouvoir découle nécessairement de la nature même de l'établissement que le divin auteur du Christianisme est venu fonder sur la terre. Après avoir prouvé la nécessité et l'existence de ce pouvoir, la question qui se présente immédiatement est celle de savoir où il réside, à qui il appartient. Deux opinions se partagent le monde chrétien : l'une place le pouvoir spirituel dans la communauté chrétienne; l'autre, dans un corps de pasteurs institué par Jésus-Christ lui-même. Nous allons exposer et discuter la première opinion; et d'abord nous tracerons en peu de mots son histoire.

II. Aperçu historique du système protestant.

Avant le quatrième siècle nous ne voyons pas éclater de dissentiments graves touchant la constitution de l'Église et les pouvoirs qui la régissent. En niant la doctrine de l'Église, en se révoltant contre son autorité, les hérétiques n'accusaient pas l'Église d'avoir changé la constitution ecclésiastique établie par les Apôtres. Loin de là, ils s'efforçaient d'instituer parmi eux l'ordre même de gouvernement usité dans l'Église, et ils rendaient ainsi à sa constitution un hommage involontaire. Vers la fin du quatrième siècle, pour la première fois, surgit un système différent de celui de l'Église sur la nature du pouvoir spirituel. Aërius, prêtre de Sébaste, en Arménie, essaya de renverser la divine constitution de l'Église.

« Il était ami d'Eustathe de Sébaste, avec qui il avait pratiqué la vie ascétique. Il désirait l'épiscopat, et voyant qu'Eustathe y était arrivé plus tôt que lui, il en conçut une furieuse jalousie. Eustathe fit ce

qu'il put pour l'apaiser; il l'ordonna prêtre, et lui donna la conduite de son hôpital, et comme il murmurait toujours contre lui, il lui parla et employa les caresses et les menaces, mais il ne put le ramener. Il quitta l'hôpital, et attira une grande multitude d'hommes et de femmes. Comme on les chassait partout des églises, des villes et des villages, ils s'assemblèrent dans les bois, dans les cavernes, en pleine campagne[1]. »

Tel est le récit de Fleury, d'après saint Épiphane, contemporain d'Aërius.

Quels étaient ces murmures du prêtre Aërius contre l'évêque Eustathe, qui furent cause de leur séparation et de la formation de la secte nouvelle? Saint Épiphane nous apprend qu'Aërius, pour se venger du triomphe de son compétiteur, soutenait que les prêtres étaient égaux aux évêques; qu'il n'y avait entre eux aucune différence de caractère et de pouvoir. Saint Épiphane traite cette opinion d'insensée. Il montre la différence de l'évêque et du prêtre, en ce que l'évêque engendre des pères à l'Église par l'ordination, et le prêtre lui engendre seulement des enfants par le baptême. Car le prêtre n'a pas le droit d'imposer les mains. Et comme Aërius abusait des passages où saint Paul semble prendre indifféremment les noms d'évêque et de prêtre, saint Épiphane soutient que, dans les commencements de l'Église, les Apôtres établissaient tan-

[1] Fleury, *Hist. ecclés.*, t. IV, livre xix.

tôt des évêques et des diacres sans prêtres, tantôt des prêtres avec des diacres sans évêque, selon la disposition des lieux et la capacité des personnes [1].

L'occasion de l'hérésie aërienne fut donc la jalousie d'un inférieur contre son supérieur. Par un effet bien naturel de la passion, Aërius nia la subordination qui blessait son amour-propre, et chercha bientôt à justifier sa révolte par l'autorité du Nouveau Testament. La secte aërienne, combattue par les écrivains ecclésiastiques, resta peu nombreuse, et bientôt s'éteignit et disparut. Le scandale et la répulsion générale qu'elle excita dans l'Église sont la preuve évidente de son opposition à l'idée qu'on s'y faisait à cette époque de l'autorité épiscopale.

Sortie victorieuse de cette première lutte, l'autorité sainte des évêques s'établit de plus en plus dans le respect des peuples; et pour trouver une nouvelle rébellion contre elle, il faut traverser les siècles et s'arrêter au douzième.

A cette époque, l'Église possédait un immense pouvoir et de grandes richesses; et souvent le pouvoir et la richesse engendrent les abus. Il s'en était formé de nombreux au sein du clergé de cet âge. Les abus furent le prétexte qui donna naissance à la secte des Vaudois. Les Vaudois ne se bornèrent pas à nier l'autorité épiscopale. Attaquant l'ordre sacerdotal tout entier, ils prétendirent qu'il n'y avait aucune différence entre le laïque et le prêtre, et que tout chrétien était prêtre.

[1] Epiphanius, *Adv. hær.*, t. I, lib. III, hær. 75.

Cette secte ne prit pas de grands accroissements; mais il s'éleva plus tard des adversaires plus redoutables de la hiérarchie ecclésiastique.

Au milieu des luttes du sacerdoce et de l'Empire, il surgit une classe d'hommes, théologiens et légistes, qui s'efforcèrent d'affaiblir et même de renverser, autant qu'il était en eux, l'autorité spirituelle au profit de l'autorité temporelle. Le plus célèbre de ces novateurs fut sans contredit Marsile de Padoue, recteur de l'Université de Paris. Il embrassa avec chaleur le parti de l'empereur Louis de Bavière, et, pour défendre les intérêts de ce prince, écrivit un livre qu'il intitula *Defensor pacis*. Il y enseignait que toute la juridiction ecclésiastique appartenait en propriété au peuple chrétien; que, par conséquent, il avait seul le droit de faire des lois, de les modifier, de les interpréter, d'en dispenser, d'en punir l'infraction; d'instituer des chefs pour exercer la souveraineté en son nom; de les juger, de les déposer. Les pontifes n'avaient, par leur institution, que le pouvoir de l'ordre et une simple autorité de conseil. Tout l'exercice de leur juridiction devait être subordonné au prince et au peuple [1].

Dans le siècle suivant, Wiclef se signala par la violence extrême de ses attaques contre l'autorité du Pape et des évêques. Aux yeux de ce fanatique, les prélats de l'Église recevaient leur institution de Satan lui-même, et n'étaient que ses vicaires.

[1] Du Boullay, *Histoire de l'Université de Paris*, t. IV, p. 216; Longueval, *Histoire de l'Église gallicane*, t. XIII, p. 403.

Il était réservé à Luther de donner à l'opinion des Vaudois, de Marsile, de Wiclef, plus d'éclat, plus d'autorité. Il en fit la base de sa doctrine nouvelle de l'Église et de toute la constitution du protestantisme. « Dans son écrit aux frères de Bohême, Luther représente l'ordination catholique comme un *graissage*, une *tonderie*, une *supercherie* qui ne peut faire que des histrions, des charlatans, des prêtres de Satan.... Ensuite, il commande de chasser ceux qui ont été ordonnés par la *bête*, c'est-à-dire par le Pape, dans la personne des pasteurs légitimes. Nul, ajoute-t-il, ne doit douter qu'il n'ait le droit de les expulser; bien plus, c'est pour tous une obligation sacrée; car chaque fidèle est élevé à la dignité sacerdotale; chaque fidèle doit annoncer la parole de Dieu, remettre les péchés, administrer les sacrements. Le Saint-Esprit enseigne tout à tous; il engendre la foi dans les cœurs, donne la certitude de la vraie doctrine. Cependant les frères de Bohême doivent, *pour le bon ordre*, conférer à quelques-uns le droit de tous; puis ceux-ci exerceront le saint ministère après que les anciens leur auront imposé les mains [1]. »

La doctrine du sacerdoce individuel, malgré cette dernière restriction, ouvrit la porte à une incroyable diversité d'opinions, et engendra une profonde anarchie. Il se levait de tout côté des prophètes et des docteurs; les Églises, dans une agitation continuelle,

[1] Cité par Mœhler, *Symbolique*, t. II, p. 102.

faisaient et défaisaient sans cesse leurs pasteurs; on ne connaissait plus le respect et l'obéissance. Alors, afin de remédier à ces maux, on abandonna dans la pratique le principe luthérien, et on parut retourner à la doctrine catholique. Mais les disciples de Luther, et Luther lui-même, avaient beau s'armer, au profit de leurs doctrines, de ce principe d'autorité qu'ils avaient voulu briser dans l'Église catholique, ce principe était impuissant dans leurs mains.

Calvin sentit profondément le côté faible de la réforme. Tout en conservant le principe luthérien du sacerdoce individuel, il voulut aussi faire de l'autorité, et procurer à son Église et à ses pasteurs le respect et l'obéissance. Dans ce but, il écrivit son *Traité de l'Église*, où on est étonné de trouver souvent un langage catholique. Mais ce langage n'est qu'une contradiction de plus au milieu des incessantes contradictions de la réforme. Le principe individuel triompha de tous les obstacles qu'on voulut lui opposer; et si quelque doctrine fut constante parmi les protestants, ce fut celle qui plaçait la souveraineté spirituelle dans la communauté chrétienne.

Cette doctrine fit invasion au sein du catholicisme lui-même, et, pendant les dix-septième et dix-huitième siècles, nous voyons des écrivains, partis des rangs catholiques, professer le principe de la souveraineté spirituelle de la communauté chrétienne. Nous voulons parler de Richer, de Marc-Antoine de Dominis, de Quesnel, de Nicolas de Hontheim. Quoique différentes, à certains égards, des théories

du pur protestantisme, les doctrines de ces écrivains n'en sont pas moins opposées aux vrais principes du catholicisme. Nous exposerons et discuterons ces systèmes en leur lieu [1]. Qu'il nous suffise ici d'avoir signalé l'influence exercée, directement ou indirectement, parmi les catholiques, par les doctrines protestantes.

Sous des formes et parmi des circonstances bien différentes, il s'est donc perpétué, dans le protestantisme ou par son influence, une doctrine qui a voulu placer le pouvoir spirituel dans la communauté chrétienne. Toutefois, comme celle-ci ne peut exercer par elle-même les fonctions pastorales, il a bien fallu reconnaître et avouer qu'elle devait déléguer sa puissance; et ainsi le principe de la délégation a pris un rôle important dans les théories et l'organisation du protestantisme. Les conditions de cette délégation ont toujours dépendu des circonstances de temps et de mœurs. Mais que la constitution du pouvoir spirituel se rapproche du régime monarchique et aristocratique, ou bien qu'elle incline à la pure démocratie, la communauté protestante n'en reste pas moins souveraine et maîtresse de la religion. Le protestantisme a établi, en effet, dans ses Églises des organisations diverses; il a essayé de plusieurs régimes. Mais il s'est toujours montré invariable dans le principe de la souveraineté communale et du sacerdoce individuel, et presque toujours il a

[1] Voyez livre IV, ch. IV.

tendu à subordonner le pouvoir spirituel à l'autorité séculière.

III. Argument rationnel.

Le système dont nous venons d'esquisser rapidement l'histoire, emprunte ses arguments à la logique et à la Bible. Nous allons les discuter rapidement. Nous étudierons ensuite les transformations que le système a subies sous l'influence d'un rationalisme plus décidé que l'ancien protestantisme.

L'argument rationnel et logique est le principe de la souveraineté nationale, transporté dans la société spirituelle et appliqué à son gouvernement; mais trop souvent en exagérant et en faussant ce principe. Lorsqu'ils ont voulu bouleverser la constitution de l'Église, les novateurs en général ont invoqué le principe bien ou mal entendu de la souveraineté populaire. Le pouvoir suprême, ont-ils dit, réside, par la nature des choses, dans la nation, qui possède le droit de pourvoir à ses besoins, de gouverner ses propres affaires, ou de déléguer la puissance publique. Lorsqu'elle confie cette puissance à un ou à plusieurs, elle conserve toujours le droit inamissible et imprescriptible de la reprendre, si des besoins extrêmes l'exigent. Jésus-Christ n'a pas changé la nature des choses; il n'a pu dépouiller le peuple d'un droit naturel. Il a donc nécessairement confié la souveraineté spirituelle à la communauté chrétienne; et c'est d'elle, par conséquent, que part le droit d'enseigner la parole de Dieu, d'administrer les sacrements, en un mot de gouverner la so-

ciété spirituelle. C'est donc à elle d'élire les pasteurs, de les instituer, de leur donner la mission divine, et Dieu revêt de son autorité les élus du peuple.

Des écrivains catholiques, dignes de tout respect et convaincus des dangers que crée à l'Église le principe populaire, répondent en niant d'une manière absolue la souveraineté nationale. Ne voyez-vous pas, disent-ils, que la souveraineté populaire est un dogme plein de dangers; qu'avec elle tout ordre, toute stabilité, tout gouvernement régulier et puissant sont impossibles? Ce principe est aussi faux, aussi funeste dans l'Église que dans l'État. Il faut donc le bannir à jamais, et dans l'ordre politique et dans l'ordre religieux; la paix et le repos sont à ce prix.

Nous sommes donc en présence de deux opinions extrêmes. L'une, appuyée sur la vérité qui peut se trouver dans le principe de la souveraineté nationale, le transporte dans la société religieuse; l'autre, convaincue à juste titre que ce principe est subversif de la société spirituelle, le nie dans l'ordre politique. La vérité complète n'est ni dans l'une ni dans l'autre de ces deux opinions.

Aujourd'hui le principe de la souveraineté nationale domine notre vie politique. Il doit être respecté, et ce serait un immense danger pour l'Église de lier son sort au principe politique contraire. Rien ne serait plus fatal à l'influence catholique que l'opinion qui voudrait faire de tous les fidèles des adversaires de la souveraineté nationale.

Grâce à Dieu, rien ne nous oblige à nous montrer ennemis de cette souveraineté. Sous la monarchie absolue de Louis XIV, Fénelon enseigna, dans son *Traité du ministère des pasteurs*, et en réfutant la théorie qui place la souveraineté spirituelle dans la communauté chrétienne, que le dogme de la souveraineté du peuple était vrai en politique et faux en religion. Aujourd'hui, en plein dix-neuvième siècle, nous avons des raisons plus fortes encore de nous tenir à cette doctrine.

Eh bien, avec la grande majorité des théologiens [1], nous disons que le principe de la souveraineté nationale bien entendu est la vérité politique, et qu'il ne peut être appliqué dans l'ordre religieux.

« La police est l'exercice d'un droit naturel à tous les peuples, qui précède tous les droits de souveraineté que les princes peuvent avoir acquis ou avoir reçus par la concession ou par le consentement des peuples [2]. »

Dans ces paroles, Fénelon n'est que l'organe de la doctrine la plus autorisée. Le plus illustre des maîtres, saint Thomas, démontre cette proposition : « Comme la loi a pour but le bien commun, le droit de faire des lois n'appartient pas au premier venu, mais à la communauté ou au prince qui la représente [3]. »

[1] Voyez Bellarmin, *De conciliis*, lib. II, cap. XVI.

[2] *Ministère des pasteurs*, ch. II.

[3] *Summa*, 1ª *sec.*, q. 90, a. 3.

Les plus grands théologiens ont suivi saint Thomas. Et Bossuet lui-même reconnaît, dans sa *Politique sacrée,* que les rois ont été établis, ou *par le consentement des peuples*, ou par les armes : « Les hommes ayant vu une image du royaume dans l'union de plusieurs familles sous un père commun, se portèrent à faire des sociétés de famille sous la conduite des rois qui leur tenaient lieu de pères... D'autres fois, les empires ont été fondés par la conquête. Dans ce cas, ils deviennent légitimes par la suite des temps et le consentement des peuples [1]. »

Les partisans de la souveraineté nationale n'en demandent pas davantage ; il leur suffit que le consentement des peuples soit nécessaire pour légitimer le pouvoir.

Mais si les théologiens catholiques reconnaissent la vérité politique du principe de la souveraineté nationale, tous soutiennent aussi que ce principe ne peut être transporté dans la société religieuse. Écoutons encore Fénelon : « Le peuple, pour le cas de besoins extrêmes, demeure en possession de sa liberté naturelle. Tout au contraire, dans la religion il n'y a rien qui ne soit une pure et expresse concession de Jésus-Christ, qui est notre roi. Le fidèle n'a aucun droit naturel qui ait précédé l'autorité de Jésus-Christ. En tant que fidèle même, il n'a aucun droit aux grâces ; tout est pure grâce pour lui ; tout dépend d'une promesse et d'une assistance

[1] *Politique sacrée,* liv. II, art. 1er, prop. 4.

de Dieu purement gratuites ; il n'y a que sa parole expresse qui puisse nous découvrir quels sont ses conseils. D'où pourra donc venir à ce peuple, que Jésus-Christ a formé et qu'il s'est acquis, le droit, qu'une pure imagination lui attribue, de se créer à lui-même ses conducteurs ? Une concession si gratuite peut-elle être supposée sans ombre de preuve ? Le silence de Jésus-Christ vaudra-t-il un titre formel ? Osera-t-on dire qu'il n'a rien réglé à cet égard ? Mais en matière de choses divines, où l'homme n'a rien et ne peut rien de lui-même, le silence est un défaut de titre qui exclut l'homme et qui lui interdit toute action[1]. »

Fénelon nous donne ici la raison de la vérité du principe de la souveraineté nationale dans l'ordre politique, et de sa fausseté dans l'ordre religieux. Dans l'ordre politique, la source de la puissance est la nature humaine elle-même. Condition première de la société, le pouvoir est donné avec la nature sociale de l'homme ; il est d'un ordre divin, mais naturel et nécessaire ; et les formes diverses sous lesquelles il sera exercé peuvent toujours être ramenées à des causes naturelles aussi : à des circonstances diverses de temps et de mœurs, au consentement exprès ou tacite de la nation.

Mais dans l'ordre religieux surnaturel, dont il est ici question, la source de la puissance n'est pas dans la nature humaine. Les vérités révélées n'ont pas leur origine dans la raison naturelle ; la force

[1] *Ministère des pasteurs*, ch. II.

divine de la grâce n'a pas son principe dans la volonté humaine. Ces vérités éclairent l'intelligence; ces forces purifient et perfectionnent le cœur. Mais elles ne partent pas de l'homme; elles viennent du dehors; elles viennent de Dieu par une institution positive. La nature humaine est le sujet sur lequel elles agissent, elle n'est pas leur cause génératrice. Si la puissance spirituelle est appelée à créer véritablement une nouvelle nature humaine, à lui donner des idées auxquelles elle ne pourrait atteindre par elle-même, des vertus qui dépassent ses forces, en un mot, une vie supérieure à la vie naturelle; et si la société spirituelle est le résultat de cette création nouvelle, n'est-il pas contradictoire de supposer l'existence de cette société antérieurement au pouvoir qui la crée, qui lui donne naissance? La société spirituelle n'existant pas avant le pouvoir qui l'engendre, il est d'une souveraine évidence que le pouvoir ne vient pas d'elle, et ne peut résider en elle.

Ainsi n'assimilons jamais la société spirituelle à la société politique. Admettons la souveraineté nationale dans l'ordre politique; refusons de la reconnaître dans l'ordre religieux. Restons Français du dix-neuvième siècle, et soyons fidèles au grand principe de la souveraineté nationale. Mais, dans l'ordre religieux, ne reconnaissons d'autre autorité que celle que Jésus-Christ lui-même a établie.

La première preuve du système qui place la souveraineté spirituelle dans la communauté n'est donc qu'une fausse et trompeuse analogie, et l'examen

attentif de la nature et des conditions de la société spirituelle démontre son incompatibilité avec le principe populaire appliqué à son régime intérieur.

Dans l'insuffisance de la preuve rationnelle, on a cherché à appuyer la souveraineté de la communauté chrétienne sur la Bible et l'histoire. Suivons ce système sur ce nouveau terrain.

IV. Arguments biblique et historique.

On assure d'abord que Jésus-Christ a voulu établir chaque fidèle en communication directe et immédiate avec Dieu. Dans l'ancienne loi, dit-on, il y avait entre Dieu et l'homme un sacerdoce médiateur qui faisait connaître aux hommes la loi de Dieu, et rendait à Dieu, au nom des hommes, le culte prescrit. Dans la loi nouvelle, tout intermédiaire est supprimé. Jésus-Christ est le seul médiateur; il agit sur les âmes en les associant à son divin sacerdoce. L'onction enseigne tout à tous, et le peuple chrétien forme un sacerdoce royal, selon la belle expression de saint Pierre. Ainsi chaque chrétien est à lui-même son prêtre et son docteur.

Voilà l'essentiel de l'institution évangélique, nous dit-on. Quant aux formes que doit prendre la société religieuse, Jésus-Christ n'a rien déterminé. Ces formes se développeront d'elles-mêmes, et naîtront des circonstances de temps et de mœurs, car les bonnes institutions en sont un produit naturel. Il ne faut donc pas parler d'une constitution immuable de l'Église; le Christ n'en a pas voulu[1].

[1] Neander, *Allgemeine Geschichte der Christlichen Religion, Erstes Band;* Mosheim, *Histoire ecclésiastique*, passim.

Ce système, renouvelé de nos jours par le savant et illustre Neander, n'en est pas moins en opposition flagrante avec la lettre et l'esprit de l'Évangile.

Il est vrai que le sacerdoce est universel. Il est vrai, dans un sens très-réel, que chaque chrétien est prêtre, puisqu'il est appelé à présenter à Dieu l'offrande de l'adoration et des louanges, le sacrifice des vertus; puisqu'il doit s'unir immédiatement à Dieu. Mais inférer de cette grandeur sacerdotale, à laquelle tout chrétien participe, que Jésus-Christ n'a pas établi un sacerdoce public, un moyen extérieur, social, d'unir les hommes entre eux et avec Dieu; affirmer qu'il a voulu fonder une religion tout individuelle, c'est la plus grave des erreurs.

Qu'y a-t-il de plus saillant, de plus éclatant, de plus significatif, dans l'Évangile, que l'institution de l'apostolat? Le Christ commence son œuvre par le choix de douze apôtres. Pendant toute sa vie terrestre, il s'applique à former l'esprit et le cœur de ces apôtres, à les préparer à leur sublime ministère. Il termine sa carrière en leur donnant la mission divine d'enseigner et de baptiser les peuples, c'est-à-dire de leur communiquer la vérité et de les unir à Dieu. Et cette mission ne finit pas avec les Apôtres, puisqu'ils doivent enseigner et baptiser jusqu'à la fin des siècles. Jésus-Christ a donc voulu qu'ils eussent des successeurs. Il a donc établi un corps enseignant, un corps héritier et dépositaire de toute sa puissance sur les âmes. Et c'est en face de ce fait éclatant qu'on

ose dire que Jésus-Christ n'a fondé qu'un sacerdoce individuel, et qu'il a voulu supprimer entre l'homme et Dieu tout intermédiaire humain !

Mais ce sacerdoce individuel irait directement contre la fin même que l'Homme-Dieu s'est proposée. Il a voulu fonder une sainte société entre les hommes pour les unir ensuite à Dieu; il a voulu tout unir, tout fondre, tout consommer dans l'unité. L'unité est le grand but de sa mission terrestre. Il en demande le règne comme le prix de son sacrifice; il veut que les hommes soient *un comme il est un avec son Père*[1]. Mais si l'homme se suffit, s'il est à lui-même son prêtre et son docteur, si, en se renfermant en lui-même, il trouve la vérité, le bien et Dieu, la société religieuse n'est plus nécessaire et l'unité religieuse devient impossible. Elle est laissée à toutes les chances des erreurs de la raison et des caprices de la volonté.

Une doctrine qui rend la société inutile et l'unité impossible est ennemie des hommes et de Dieu, père des hommes. Elle ne peut venir de Dieu. Sans autre preuve, concluons donc que l'Homme-Dieu n'a pu établir un sacerdoce individuel. Quoi! Jésus-Christ aurait méconnu la première condition de toute société! Il aurait fondé une société sans lui donner un pouvoir déterminé! Il aurait voulu une société spirituelle et surnaturelle qui ne pouvait être engendrée que par un pouvoir antérieur à cette société elle-

[1] JOAN., XVII, 21, 22, 23.

même, et il aurait oublié d'instituer ce pouvoir! Quelle idée devrait-on se faire de la sagesse divine?

La doctrine du sacerdoce individuel n'a donc aucune solidité. Les partisans de la souveraineté de la communauté chrétienne s'efforcent de l'établir sur d'autres arguments bibliques.

La forme primitive de la société chrétienne a été, disent-ils, une pure démocratie. Elle se gouvernait par une délibération commune. La communauté avait le droit de choisir et d'instituer ses ministres, et lorsqu'il s'élevait quelque question de doctrine ou de discipline, elle était consultée, et sa décision était la loi suprême.

On donne pour preuve de ce système l'élection par la communauté chrétienne de saint Matthias et des sept premiers diacres, et la part qu'elle prit aux délibérations et aux décrets du premier concile tenu à Jérusalem par les Apôtres.

De tous ces faits, on veut conclure, qu'en vertu de l'institution primitive, la souveraineté spirituelle appartient, en droit, à la communauté chrétienne.

Accordons, pour le moment, tout ce qu'on voudra sur le droit électoral exercé par la communauté chrétienne primitive, accordons-le aussi étendu qu'on veut le faire, il n'en résultera rien absolument en faveur de la thèse que nous discutons.

En effet, les sujets élus sont-ils, par le fait de la seule élection, constitués ministres de la parole et des sacrements? Possèdent-ils, par la seule élection, les pouvoirs spirituels? Là est toute la question. Or

dans le livre des *Actes*, qu'on invoque, il est dit, de la manière la plus expresse, que les sept premiers diacres, après leur élection, furent amenés devant les Apôtres, qui, *après avoir prié, leur imposèrent les mains* [1]. Nous voyons d'autres exemples apostoliques d'imposition des mains, qu'il n'est pas nécessaire de rappeler. L'élection de saint Matthias n'a pu faire une exception à la règle générale.

L'imposition des mains, l'ordination faite par ceux mêmes à qui Jésus-Christ avait donné les pouvoirs spirituels, telle est la source véritable du ministère sacerdotal. L'élection désigne le sujet qui doit recevoir l'ordination; et ce concert de la communauté et de ses chefs restera un grand exemple pour les siècles futurs. Mais le pouvoir vient de l'ordination, et il n'y a pas un seul exemple, ni dans le Nouveau Testament, ni dans l'histoire ecclésiastique, de l'institution du pouvoir spirituel par la seule élection.

D'ailleurs le droit électoral n'était pas tellement attaché à la communauté que les Apôtres eussent renoncé à instituer directement et par eux-mêmes les pasteurs, selon l'exigence des circonstances. Saint Paul ordonne à ses disciples Timothée et Tite d'établir des prêtres dans les villes, de choisir eux-mêmes ceux qui doivent présider, et de les ordonner par l'imposition des mains. « Je vous ai laissé en Crète afin que vous corrigiez tout ce qui est défectueux,

[1] Act., VI, 6.

et que vous établissiez des prêtres dans chaque ville, selon l'ordre que je vous ai donné[1]. »

Nous voyons aussi les Apôtres fonder les Églises, en régler la forme, instruire et corriger les fidèles, exercer toutes les fonctions du gouvernement spirituel, et se montrer dans l'exercice de ce pouvoir entièrement indépendants du peuple chrétien. Partout et toujours ils lui demandent une sainte et filiale obéissance, et ne mettent jamais leur autorité divine à sa discrétion[2].

La présence des fidèles dans la première assemblée générale des chrétiens est une preuve de la sagesse divine qui présidait au gouvernement ecclésiastique. Mais il est impossible de voir dans cette présence des fidèles la souveraineté de la multitude. Pour s'en convaincre, il suffit de lire le chapitre quinzième des *Actes des Apôtres*. Le décret du premier concile est porté au nom des Apôtres et des prêtres, et proposé à l'obéissance de tous les fidèles. Par ce fait seul, toute souveraineté de la multitude se trouve écartée. Et quels que fussent ces prêtres associés aux Apôtres, personne sans doute n'osera leur attribuer une autorité égale à celle des Apôtres.

V. Système rationaliste.

Préparé par le protestantisme, le rationalisme est allé bien plus loin que son précurseur dans la négation. Le protestantisme n'a pas nié l'origine divine et surnaturelle du pouvoir spirituel; il s'est contenté

[1] Tit., I, 5, 6.
[2] Voyez les *Épîtres* de saint Paul.

de déplacer ce pouvoir, en le transportant à la communauté chrétienne. Pour le rationalisme, il n'y a pas de révélation ni d'ordre surnaturel; l'homme reste seul avec ses seules facultés naturelles. Le pouvoir spirituel, le sacerdoce, n'est donc pour lui qu'une fonction naturelle, un simple développement des facultés humaines. Tout homme est prêtre lorsqu'il s'unit à Dieu; et ce sacerdoce est inhérent à la nature humaine, et existe par le seul fait de sa création. Mais l'homme étant nécessairement coordonné à la société, le sacerdoce individuel donne naissance au sacerdoce public; et cette institution sociale reste, comme toutes les autres, dans une dépendance absolue de la société, qui conserve toujours le droit de modifier le sacerdoce selon ses intérêts et ses besoins.

Laissons parler un écrivain qui, après avoir consacré la moitié d'une belle vie à la défense de l'Église, s'est fait ensuite l'interprète et l'apôtre du rationalisme. « La société, parmi ses membres, choisit ceux qu'elle juge les plus propres à remplir, au nom de tous et pour le bien de tous, les hautes fonctions du *sacerdoce;* et cette institution, qui l'ordonne dans ce qu'elle a de plus élevé, émane d'elle, est naturelle comme elle. ... Le sacerdoce individuel, inhérent à la nature même, subsiste immuablement; nul ne peut en dépouiller l'homme; il ne saurait s'en dépouiller lui-même, car ce serait s'affranchir du devoir, qui a sa racine dans les éternelles nécessités de l'être. Il n'en est pas ainsi du sacerdoce public, lequel

n'est qu'une fonction sociale, déléguée comme toute autre fonction, et partant toujours dépendante de la volonté qui la délègue. .....Mais, parce que le sacerdoce public dérive de la société, est constitué par elle, en sera-t-il moins vénérable, moins grand, moins divin? Gardez-vous de le croire. Il vient de Dieu par la société, qui seulement l'organise, lui donne sa forme extérieure, l'adapte à ses besoins. Il résume en elle extérieurement et ramène à son unité le sacerdoce individuel, qui émane immédiatement de Dieu; et conséquemment, divin comme lui, il est comme lui d'institution divine tout ensemble et naturelle, puisque par son essence il est inhérent à la nature humaine, et qu'il se confond dans son origine avec l'acte même de la création [1]. »

Ce système sur l'origine et les limites du pouvoir spirituel ou du sacerdoce n'est qu'une conséquence de cette négation de l'ordre surnaturel qui constitue le rationalisme, et n'a pas d'autre valeur que celle de cette négation elle-même. Le rationalisme a-t-il détruit les preuves de la vérité et de la divinité du Christianisme? M. de Lamennais, en particulier, a-t-il renversé ces démonstrations qu'il a lui-même tant de fois établies avec une force et une éloquence incomparables? Appuyés sur l'éternelle vérité du Christianisme, nous serons toujours en droit de dire que le sacerdoce chrétien est d'une origine et d'une nature surnaturelles; qu'il n'appartient pas à la nature hu-

[1] M. DE LAMENNAIS, *De la religion*, p. 123 et suiv.

maine comme son développement naturel, et que, par conséquent, il ne dépend pas de la société civile.

Ajoutons une dernière remarque. Le rationalisme, qui a proclamé tant de fois le principe de la liberté de conscience et la séparation du pouvoir spirituel d'avec le pouvoir temporel, se donne ici à lui-même un triste démenti. En reconnaissant à la société le droit de commander aux consciences et de régler la religion, il foule aux pieds les maximes les plus sacrées de la liberté moderne. L'exercice de l'autocratie spirituelle par les mains du peuple amènerait nécessairement des mesures violentes et oppressives. Mais même en admettant qu'on n'userait que de moyens de persuasion et de douceur, la seule prétention à l'immense pouvoir qu'on veut ici accorder à la société serait une injure, une déclaration de guerre à toute foi indépendante, et, par conséquent, la destruction de la liberté de conscience.

Le rationalisme théologique, en plaçant la souveraineté spirituelle dans la communauté chrétienne, renverse le Christianisme. Le rationalisme philosophique, en attribuant le sacerdoce à la société civile et politique, anéantit toute liberté spirituelle.

Ces funestes conséquences démontrent à elles seules l'erreur des systèmes que nous venons de discuter.

CHAPITRE IV.

ORIGINE ET CONSTITUTION DU POUVOIR SPIRITUEL. — L'APOSTOLAT. LA HIÉRARCHIE SACRÉE ET SES TROIS DEGRÉS.

SOMMAIRE. — I. État le plus récent de la science protestante sur la constitution de l'Église primitive. — II. L'apostolat. — III. Origine et nature de la hiérarchie sacrée, d'après les Livres saints. — IV. Témoignages de la tradition et de l'histoire.

Déjà nous avons entrevu la véritable origine, la véritable nature du sacerdoce chrétien. Nous voudrions, dans ce chapitre, établir sur des preuves plus développées les thèses que nous avons déjà opposées au rationalisme et au protestantisme.

Le sacerdoce catholique se compose essentiellement de trois degrés, qui forment la hiérarchie sacrée : l'épiscopat, le presbytérat et le diaconat. Cette hiérarchie est-elle véritablement d'origine apostolique et divine? La retrouvons-nous au premier âge du Christianisme?

I. État le plus récent de la science protestante sur la constitution de l'Église primitive.

Mais d'abord il nous semble d'un intérêt décisif de constater sur ce fait historique les conclusions les plus savantes et les plus récentes du protestantisme. Déjà nous avons discuté le système protestant du sacerdoce universel et de la démocratie ecclésiastique, son corollaire nécessaire. Mais ce système de pure et absolue démocratie qui a été, d'après les plus illustres protestants, le régime primitif de l'Église chrétienne, combien de temps a-t-il duré, selon la science protestante elle-même? Laissons d'abord le

plus savant historien protestant du dernier siècle, Mosheim, décrire ce système tel qu'il le concevait :

« Le peuple assemblé choisissait ses chefs et ses docteurs, ou les recevait librement et de sa propre autorité, à la recommandation d'autrui. C'était lui qui rejetait ou confirmait les lois que les chefs proposaient à l'assemblée, qui excommuniait ceux de ses membres qui déshonoraient l'Église par leur mauvaise conduite, qui restituait aux pénitents les priviléges qu'ils avaient perdus, qui décidait les points de controverse, qui examinait et terminait les disputes qui s'élevaient entre les anciens et les diacres, en un mot, qui exerçait l'autorité qui appartient à ceux qui sont revêtus de la souveraineté[1]. »

Telle était donc, d'après Mosheim, la constitution ecclésiastique sortie du pur esprit de l'Évangile, la constitution établie par son divin Auteur et pratiquée par les Apôtres. Cette constitution divine devait durer, ce semble, autant que le Christianisme lui-même. Le respect des premiers chrétiens pour les institutions du Sauveur lui garantit, au moins, une certaine durée, et nous la retrouverons certainement intacte au second siècle. Qu'en dit la science protestante ? Peut-elle démontrer l'existence de cette démocratie pure et absolue, nous ne disons pas dans le quatrième et le troisième siècle, mais dans le second? Recueillons ici avec attention des aveux significatifs arrachés par la force de la vérité aux plus savants protestants. Mosheim lui-même, avec

[1] MOSHEIM, *Histoire ecclésiastique*, t. I, p. 102.

ses coreligionnaires les plus érudits des derniers siècles, a dû enseigner que la constitution de l'Église avait subi une révolution essentielle et radicale dès le milieu du second siècle. Voici à peu près comment ils caractérisent ce changement : Dès le milieu du second siècle, disent-ils, le clergé formait un corps distinct et séparé de celui des laïques. La hiérarchie était composée de trois degrés : l'évêque, le prêtre, le diacre. Les évêques prétendaient gouverner la société spirituelle et tenir de Jésus-Christ le pouvoir de lui prescrire des règles obligatoires, et pour la foi et pour les mœurs. Ces évêques n'étaient pas entre eux sur le pied d'une parfaite égalité, puisqu'il y avait déjà à la tête du corps épiscopal des métropolitains qui jouissaient de certaines prérogatives[1].

Les mêmes faits ont été constatés, de nos jours, par des savants protestants plus illustres encore que les Mosheim et les Blondel. Neander, dans sa savante histoire de l'Église, enseigne qu'immédiatement après les temps apostoliques il s'est opéré dans la constitution de l'Église une transformation identique à celle que nous venons de décrire, d'après Mosheim lui-même[2]. Les mêmes aveux ont été faits par Bauer et son école[3]. Gibbon avait précédé tous ces savants

[1] MOSHEIM, *Histoire ecclésiastique*, t. I, p. 182 et suiv.; BLONDEL, cité par Duguet, *Conférences ecclésiastiques*, t. I, p. 38.

[2] NEANDER, *Allgemeine Geschichte des Christlichen Religion and Kirche, Erster Band*, s. 306 à 324.

[3] BAUER, *Die Ignatianischen Briefe und ihr neuester Critiker;* HILGENFELD, *Die apostolischen Väter.*

lorsqu'il déclarait sans détour « qu'un homme instruit ne peut aller contre ce fait historique que, dans toute la période des quatre premiers siècles de l'Église, les principes catholiques étaient déjà reconnus en théorie et en pratique[1]. »

Nous croyons donc pouvoir affirmer que la science protestante la plus compétente constate elle-même que, vers le milieu du second siècle, les principes de la constitution actuelle de l'Église catholique existaient déjà. Mais ces innovations supposées n'auraient pu s'établir que sur les ruines de l'institution divine et apostolique. L'Église démocratique des Apôtres serait devenue une aristocratie épiscopale, où déjà même on aurait vu poindre le principe monarchique. Les droits du peuple chrétien auraient été usurpés par ses pasteurs.

A peine sortie de son berceau, l'Église aurait donc été infidèle à elle-même, et n'aurait pas permis à l'œuvre de son divin fondateur de durer même un siècle dans sa pureté native!

Voilà certes d'étranges conclusions, bien propres à déconcerter le bon sens comme la foi elle-même! A qui persuadera-t-on que ces premiers chrétiens si respectueux pour les Apôtres, si remplis d'amour pour Jésus-Christ, prêts à verser leur sang pour rendre témoignage à leur foi, aient pu, sans défendre l'institution divine, laisser s'accomplir une révolution qui en altérait l'essence puisqu'elle déplaçait le pou-

[1] GIBBON, *Mémoires*, t. I, ch. I.

voir? A qui persuadera-t-on que l'opposition que ces innovations sacriléges auraient dû nécessairement soulever, n'ait laissé aucune trace dans l'histoire, et qu'il faille descendre jusqu'au quatrième siècle, jusqu'au prêtre Aërius, pour trouver le premier symptôme d'une réclamation? L'œuvre divine aurait donc été bien fragile, puisqu'elle n'aurait pu se soutenir dans son intégrité même un siècle?

Et sur quels fondements reposent ces conclusions de la science protestante, ces conclusions qui semblent si opposées au bon sens, si injurieuses à la foi chrétienne? Sur l'hypothèse d'un sacerdoce universel évidemment repoussé par l'institution évangélique; sur des interprétations arbitraires des textes sacrés; sur des probabilités. Oui, des probabilités! Écoutons encore Mosheim :

« Le peuple, dit-il, avait *probablement* toute l'autorité, car les Apôtres ont montré par leurs exemples qu'on ne devait décider aucune affaire importante sans le consentement de l'assemblée [1]. » Il est donc vrai que tout ce système repose, d'après ses auteurs mêmes, sur des *probabilités*. Nous savons ce qu'il faut penser de l'autorité exercée par les premières assemblées des chrétiens.

L'étude directe des origines de la hiérarchie sacrée nous apprendra mieux encore le cas qu'il faut faire de ces conclusions dernières de la science protestante.

[1] *Histoire ecclésiastique*, t. I, p. 102.

Quand on étudie attentivement le grand fait évangélique de l'institution de l'apostolat, on croit y découvrir une admirable économie, une initiation successive par laquelle l'Homme-Dieu a voulu faire passer ses Apôtres; et cette initiation successive correspond parfaitement aux trois degrés de la hiérarchie sacrée. Le divin Maître n'élève que graduellement ses Apôtres à la pleine puissance de son sacerdoce. Suivons avec l'attention qu'il mérite le dessein du Seigneur. II. L'apostolat.

Parmi ses disciples déjà nombreux, le Sauveur en choisit douze, qu'il distingue et sépare des autres, et attache d'une manière toute spéciale à sa personne divine. Les douze remplissent auprès de l'Homme-Dieu un ministère qui a la plus frappante analogie avec celui que les diacres exerceront plus tard autour des évêques. Serviteurs fidèles et dévoués, ils veillent sur leur maître chéri, prennent soin des affaires temporelles de cette première association, marchent devant le Sauveur, et préparent les esprits et les cœurs à recevoir l'impression divine de sa parole. Trois années se passent ainsi. Admis à la familiarité la plus intime avec leur maître, les douze sont témoins de ses actions et de sa vie, et recueillent toutes les paroles de lumière, de grâce, de salut, qui sortent de sa bouche divine.

L'heure du sacrifice qu'attendaient le ciel et la terre est sonnée. La veille de ce grand jour, l'Homme-Dieu élève ses disciples à un degré supérieur de la hiérarchie divine; ils avaient rempli les fonctions de

diacres, ils vont être *prêtres.* Le sacrifice de la loi nouvelle est institué, et il leur est ordonné de le perpétuer sur la terre. « Ceci est mon corps... ceci est mon sang... faites ceci en mémoire de moi [1]. »

Cependant les douze ne possédaient pas encore la plénitude des pouvoirs spirituels, ils n'étaient pas encore souverains prêtres. Ce fut au moment où Jésus-Christ allait quitter la terre qu'il leur conféra cette plénitude de puissance. « Je vous envoie comme mon Père m'a envoyé... recevez l'Esprit-Saint. Les péchés seront remis à qui vous les remettrez, retenus à qui vous les retiendrez [2]... Toute puissance m'a été donnée au ciel et sur la terre; allez donc, enseignez toutes les nations, baptisez-les... et je suis avec vous jusqu'à la consommation des siècles [3]. »

Voilà donc les Apôtres revêtus de toute la puissance du Christ, substitués à sa personne, continuant sa mission, assurés de son concours et de son assistance divine. Cette institution apostolique doit durer

[1] Cœnantibus autem eis, accepit Jesus panem, et benedixit, ac fregit, deditque discipulis suis, et ait : Accipite, et comedite : hoc est corpus meum. Et accipiens calicem gratias egit, et dedit illis, dicens : Bibite ex hoc omnes : hic est enim sanguis meus novi testamenti, qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum. MATTH., XXVI, 26, 27, 28.

[2] Sicut misit me Pater, et ego mitto vos... Accipite Spiritum sanctum. Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis : et quorum retinueritis, retenta sunt. JOANN., XX, 21, 22, 23.

[3] Data est mihi omnis potestas in cœlo et in terra. Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti... Et ego vobiscum sum usque ad consummationem sæculi. MATTH., XXVIII, 18, 19, 20.

jusqu'à la fin des siècles. Il est donc nécessaire qu'elle puisse se perpétuer, et que les Apôtres puissent se donner des successeurs. L'intention de Jésus-Christ ne peut être douteuse à cet égard; et les Apôtres ont bien saisi la pensée de leur maître, puisqu'un de leurs premiers soins, après qu'il les eut quittés, fut de compléter par l'élection de Matthias le collége apostolique.

Dans cette origine de l'apostolat, nous ne voyons rien que de divin et de souverainement indépendant des hommes. La question est de savoir comment cette puissance a été exercée et transmise.

D'abord, sous quel titre les Apôtres se présentent-ils à leur siècle et au monde? « Nous sommes, disent-ils, les lieutenants du Christ[1]... Que les hommes nous regardent comme les ministres de Jésus-Christ, comme les dispensateurs des mystères de Dieu[2]. »

On le voit, ils ne permettent pas qu'on méconnaisse ni l'origine ni la sublimité de leur mission. Que demandent-ils à ces hommes qui voient en eux les envoyés célestes? Leur respect, leur obéissance. « Obéissez à vos chefs et restez-leur soumis[3]. »

Après avoir inculqué dans tous les esprits une si haute idée de leur mission, ils ne pouvaient exercer leur ministère qu'avec une autorité souveraine. Ils

[1] Pro Christo legatione fungimur. II Cor., v, 20.

[2] Sic nos existimet homo ut ministros Christi, et dispensatores mysteriorum Dei. I Cor., IV, 1.

[3] Obedite præpositis vestris, et subjacete eis. Hebr., XIII, 17.

enseignent, décident les points de doctrine controversés, donnent des lois, règlent toutes les affaires de la première association, commandent, menacent, punissent, et, dans cet exercice de leur autorité, ils n'attendent pas que le consentement des fidèles ratifie les actes de leur administration. Toutes les pages des Épîtres des Apôtres sont pleines des preuves de cette puissance apostolique. Il est vrai sans doute que saint Pierre rend compte de sa conduite devant l'assemblée des fidèles; il est vrai que le peuple chrétien est convoqué aux premiers comices généraux de la société naissante. Mais, comme déjà nous l'avons dit, on ne peut voir dans ces faits qu'un admirable tempérament d'autorité et de liberté, une condescendance pleine de sagesse. Qui pourrait croire que les Apôtres ont voulu abdiquer entre les mains du peuple chrétien, dont ils étaient les pères et les maîtres, cette autorité divine qu'ils étaient saintement jaloux, nous venons de le voir, de faire reconnaître et respecter en eux? Aussi les députés du concile de Jérusalem ordonnaient-ils à toutes les Églises d'observer fidèlement tout ce qui avait été décrété par les Apôtres et les prêtres [1].

Tel fut l'exercice de la puissance apostolique. Les Apôtres devaient nécessairement se donner des coopérateurs et des successeurs. Ici naît la question de savoir comment la puissance apostolique a été communiquée et transmise.

[1] Act., xv, 41.

III. Origine et nature de la hiérarchie sacrée.

Nous disons que les Apôtres ont créé des évêques, des prêtres et des diacres, c'est-à-dire qu'ils ont fondé, en vertu de cette autorité divine dont ils étaient investis par leur maître, la hiérarchie de l'Église et établi sa constitution.

L'origine du diaconat est trop connue pour nous y arrêter. Nous voyons la naissance de cette institution au chapitre sixième des *Actes des Apôtres,* et déjà nous avons remarqué, dans le chapitre précédent, que ce ne fut pas l'élection populaire qui créa le diaconat, mais l'imposition des mains par les Apôtres, c'est-à-dire la transmission d'une partie de la puissance dont ils étaient dépositaires, et qu'ils avaient reçue de leur divin Maître.

Les Apôtres ne se contentèrent pas de former des ministres inférieurs, ils créèrent aussi d'autres apôtres, des évêques revêtus de toute la puissance spirituelle. Saint Paul, comme il nous l'apprend lui-même, établit son disciple Timothée premier évêque d'Éphèse : « Je vous ai prié de demeurer à Éphèse[1]... » Comment Timothée a-t-il été fait évêque? Par l'imposition des mains : « Ne négligez pas la grâce qui est en vous, qui vous a été donnée suivant une révélation prophétique, par l'imposition des mains du presbytérat[2]. »

Quelles étaient les fonctions de Timothée ? Il était chargé de la prédication de la parole, de l'adminis-

[1] Sicut rogavi te ut remaneres Ephesi. I Tim., I, 3.

[2] Noli negligere gratiam quæ in te est, quæ data est tibi per prophetiam, cum impositione manuum presbyterii. *Ibidem*, IV, 14.

tration des sacrements, de tout le bon ordre de l'Église, comme il paraît par tous les avis que saint Paul lui donne sur toutes ces choses. Timothée avait l'intendance sur tous les ministres de l'Église. C'était à lui à récompenser les prêtres fidèles et zélés, et à juger des accusations que l'on portait contre les autres : « Que les prêtres qui président bien soient doublement honorés... Ne recevez d'accusation contre un prêtre que sur la déposition de deux ou trois témoins[1]. » Timothée était aussi chargé des ordinations; l'Apôtre lui recommande le plus grand soin, la plus grande exactitude dans ses fonctions redoutables : « N'imposez légèrement les mains à personne, et ne participez point aux péchés d'autrui[2].

L'épître à Tite nous apprend que ce disciple était dans l'île de Crète ce que Timothée était à Éphèse; il avait le soin des pasteurs et du troupeau, il était chargé des ordinations : « Je vous ai laissé en Crète afin que vous corrigiez tout ce qui est défectueux, et que vous établissiez des prêtres dans chaque ville, selon l'ordre que je vous ai donné[3]. »

Ainsi, sans recourir à d'autres sources que le Nouveau Testament, nous voyons les Apôtres établir

[1] Qui bene præsunt presbyteri, duplici honore digni habeantur... Adversus presbyterum accusationem noli recipere, nisi sub duobus aut tribus testibus. I Tim., v, 17, 19.

[2] Manus cito nemini impo-ueris, neque communicaveris peccatis alienis. *Ibidem*, v, 22.

[3] Hujus rei gratia reliqui te Cretæ, ut ea quæ desunt corrigas, et constituas per civitates presbyteros, sicut et ego disposui tibi. Tit., I, 5.

l'épiscopat avec la pleine puissance spirituelle, avec les trois pouvoirs qui sont nécessaires à la société spirituelle, pouvoir d'enseignement, pouvoir de gouvernement, pouvoir d'ordre. Timothée et Tite étaient donc de véritables évêques, on ne peut en douter.

Mais entre l'évêque et le diacre, dont nous venons de voir l'origine, n'y avait-il pas un degré intermédiaire? N'y avait-il pas le prêtre, partageant plusieurs des fonctions sacrées de l'évêque, sans posséder comme lui la plénitude des pouvoirs spirituels? N'y avait-il pas le prêtre, successeur du *disciple*, que le Sauveur lui-même avait établi au-dessous de l'apôtre?

Déjà nous avons entrevu ce second ordre de ministres sacrés dans les paroles de saint Paul à Timothée, par lesquelles il lui donne le droit de récompenser ou de punir les coopérateurs de son apostolat. Pesons ces paroles si importantes : « Que les prêtres qui PRÉSIDENT bien soient doublement honorés. »

Ces ministres *présidaient* donc; et ils ne pouvaient *présider* que le culte divin et la société des fidèles. Ils étaient donc revêtus d'une autorité spirituelle considérable.

Parmi ces présidents du culte chrétien et de la société chrétienne, il y en avait qui étaient spécialement chargés de l'enseignement et du ministère de la parole; et saint Paul veut que ces prédicateurs de la parole sainte soient honorés d'une manière parti-

culière : « Honorez principalement ceux qui travaillent dans la prédication et dans l'instruction[1]. »

Mais il y en avait aussi qui restaient légitimement étrangers à ce ministère, et qui appliquaient à d'autres fonctions leur autorité présidentielle.

La distinction que fait ici saint Paul prouve avec une entière évidence qu'il y avait, dès les temps apostoliques, un ordre de ministres autres que les évêques et les diacres.

En effet, le ministère de la parole était une des fonctions essentielles de l'épiscopat, et un devoir dont rien alors ne pouvait dispenser les évêques. Des ministres, des *présidents* du culte, qui n'étaient point obligés, par la nature de leurs fonctions, à prêcher la parole de Dieu et pouvaient laisser ce soin à d'autres, n'étaient pas des évêques. Ils n'étaient pas non plus des diacres, puisqu'ils *présidaient* au culte et à la société chrétienne. Ils formaient donc un ordre à part, un ordre intermédiaire, un ordre au-dessous de celui des évêques et au-dessus de celui des diacres. Ils formaient le presbytérat.

L'évêque, nous l'avons vu, avait le droit de juger, de récompenser, de punir ces prêtres, qui partageaient une partie de sa sollicitude. Nouvelle preuve de leur infériorité à son égard.

Sans doute l'Apôtre, en vertu de la plénitude de la puissance apostolique, aurait pu donner à Timothée une juridiction sur d'autres évêques et le constituer primat. Mais ce que nous venons d'établir

[1] Maximè qui laborant in verbo et doctrina. I Tim., v, 17, 18.

écarte cette hypothèse et la rend inadmissible. Les ministres que Timothée a le droit de juger n'étaient pas évêques, puisqu'ils n'étaient pas obligés à remplir une des fonctions essentielles de l'épiscopat.

De ce qui précède il résulte avec évidence, ce nous semble, que, quoique les noms d'évêques et de prêtres paraissent pris quelquefois indifféremment les uns pour les autres par les écrivains sacrés, les fonctions et les caractères de ces ministères n'en étaient pas moins distincts et séparés[1].

Ainsi nous trouvons dès l'âge apostolique les trois degrés de la hiérarchie spirituelle : l'évêque qui avait la plénitude de la puissance; le prêtre qui était coopérateur de l'évêque; le diacre, principalement chargé des soins temporels de l'association chrétienne. Ces trois degrés, ces pouvoirs venaient des Apôtres eux-mêmes, par une consécration particulière, l'imposition des mains; et dans ces concessions et ces distributions des pouvoirs divins, les Apôtres ne faisaient qu'exécuter les ordres de leur Maître.

L'histoire et la tradition confirment-elles les faits que nous venons de constater?

IV. Témoignages de la tradition et de l'histoire.

Nous avons dit que les Apôtres établissaient les évêques et leur conféraient, par l'ordination, la puissance dont ils étaient eux-mêmes revêtus. Les témoins de ce fait sont nombreux. Nous citerons d'a-

[1] Voir sur cette question tant controversée, TOURNELY, *De episcopatu, articulus primus*, et sur l'origine de la hiérarchie, M. DÖLLINGER, *Christenthum und Kirche in der Zeit der Grundslegung*.

bord saint Irénée, disciple de saint Polycarpe, qui lui-même avait été institué évêque de Smyrne par l'apôtre saint Jean; nous citerons Tertullien, si voisin des temps apostoliques.

Ces écrivains nous ont laissé deux catalogues des évêques des principaux siéges, remontant, par une succession non interrompue, jusqu'aux Apôtres, qui avaient choisi et ordonné le premier de la série.

« Nous aurons à rappeler, dit l'évêque de Lyon, quels ont été ceux qui furent institués évêques des Églises par les Apôtres; quels furent leurs successeurs dans ces fonctions, jusqu'au temps où nous sommes.... Mais comme il serait trop long de rapporter ici les noms de tous ceux qui ont successivement dirigé chacune des Églises, il suffira de rappeler les noms de ceux qui se sont succédé dans la direction de celle de ces Églises qui est la plus grande, la plus ancienne et la plus célèbre, celle qui fut fondée à Rome par les glorieux apôtres saint Pierre et saint Paul, qui a reçu d'eux-mêmes le précieux dépôt de la tradition et de la foi prêchée chez toutes les nations... Les Apôtres, après avoir fondé cette Église de Rome, en remirent l'administration à Linus, qu'ils en instituèrent évêque. Son successeur fut Anaclet. Après Anaclet ce fut Clément que l'on investit de l'épiscopat... » Le catalogue va jusqu'à Éleuthère, « le douzième depuis les Apôtres qui se trouve maintenant investi de l'épiscopat », dit saint Irénée[1].

[1] Habemus annumerare eos qui ab Apostolis instituti sunt episcopi in Ecclesiis, et successores eorum usque ad nos. . . .

Tertullien n'est pas moins explicite que saint Irénée : « Les Apôtres établirent des Églises d'abord dans la Judée, ensuite, s'étant partagé l'univers, ils annoncèrent la même foi et la même doctrine aux nations, et fondèrent des Églises dans les villes... Parcourez les Églises apostoliques où président encore, et dans les mêmes places, les chaires des Apôtres.... Êtes-vous près de l'Achaïe, vous avez Corinthe; de la Macédoine, vous avez Philippes et Thessalonique; passez-vous en Asie, vous avez Éphèse; êtes-vous sur la frontière de l'Italie, vous avez Rome, à l'autorité de qui nous sommes aussi à portée de recourir... [1]. »

Sed quoniam valde longum est, in hoc tali volumine omnium Ecclesiarum enumerare successiones, maximæ et antiquissimæ, et omnibus cognitæ, a gloriosissimis duobus Apostolis Petro et Paulo Romæ fundatæ et constitutæ Ecclesiæ, eam quam habet ab Apostolis traditionem, et annunciatam hominibus fidem, per successiones episcoporum pervenientem usque ad nos indicantes. . . . Fundantes igitur et instruentes beati Apostoli Ecclesiam, Lino episcopatum administrandæ Ecclesiæ tradiderunt. Hujus Lini Paulus in his quæ sunt ad Timotheum epistolis meminit. Succedit autem ei Anacletus; post eum tertio loco Apostolis episcopatum sortitur Clemens, qui et vidit ipsos Apostolos, et contulit cum eis, cum adhuc insonantem prædicationem Apostolorum. et traditionem ante oculos haberet. . . . Huic autem Clementi succedit Evaristus, et Evaristo Alexander; ac deinceps sextus ab Apostolis constitutus est Sixtus; et ab hoc Telesphorus, qui etiam gloriosissime martyrium fecit; ac deinceps Hyginus; post Pius; post quem Anicetus. Cum autem successisset Aniceto Soter, nunc duodecimo loco episcopatum ab Apostolis habet Eleutherius. IRENÆI *Opera; Adversus hæreses*, lib. III, cap. III.

[1] In orbem profecti, eamdem doctrinam ejusdem fidei nationibus promulgaverunt, et proinde Ecclesias apud unamquamque civitatem condiderunt. . . . Percurre Ecclesias apostolicas, apud

Quoique Tertullien ne nomme pas les premiers évêques institués par les Apôtres, le témoignage si formel de saint Irénée ne permet pas d'élever le moindre doute sur la réalité de cette institution.

Les catalogues d'Eusèbe sont aussi célèbres que ceux de saint Irénée et de Tertullien.

Outre ces catalogues, nous avons encore les témoignages les plus exprès des plus anciens auteurs ecclésiastiques. Voici celui de saint Clément le Romain, disciple et successeur de saint Pierre : « Le Christ, dit-il dans sa Lettre aux Corinthiens, a été envoyé par Dieu, les Apôtres par le Christ.... Dans le courant de leur prédication, les Apôtres établirent des évêques et des diacres pour gouverner les Églises qu'ils avaient fondées [1]. »

Quelques années après le pape saint Clément, Clément d'Alexandrie, nous fournit un témoignage non moins explicite : « Jean, après la mort du tyran, de retour de Patmos à Éphèse, se transporta jusque

quas ipsæ adhuc cathedræ Apostolorum suis locis præsident; apud quas ipsæ authenticæ litteræ eorum recitantur, sonantes vocem et repræsentantes faciem uniuscujusque. Proxima est tibi Achaia? Habetis Corinthum. Si non longe es a Macedonia, habes Philippos, habes Thessalonicenses : si potes in Asiam tendere, habes Ephesum : si autem Italiæ adjaces, habes Romam, unde nobis quoque auctoritas præsto est. TERTULLIANI *Opera; Præscript.*, cap. XX; cap. XXXVI.

[1] Apostoli nobis jussu Domini nostri Jesu Christi evangelizaverunt; Jesus Christus jussu Dei. Missus est igitur Christus a Deo, et Apostoli a Christo...... Per regiones igitur et urbes verbum prædicantes, primitias earum, Spiritu cum probassent, constituerunt episcopos et diaconos eorum qui credituri erant. CLEMENTIS *Epist. ad Corinth.* I, cap. XLII.

dans les provinces les plus éloignées de l'Asie pour y établir des évêques, pour former et régler des Églises complètes, pour établir un clergé séparé des autres fidèles, selon l'indication de l'Esprit-Saint [1]. »

L'épiscopat a été établi par les Apôtres, d'après la tradition; rien n'est plus clair. Mais la plus haute antiquité nous présente-t-elle des preuves de l'existence et de la distinction des trois ordres de la hiérarchie; nous fournit-elle des preuves de la prééminence de l'épiscopat sur les deux autres ordres? Écoutons ces paroles de saint Ignace d'Antioche, disciple des Apôtres, établi évêque par eux, et un des premiers et des plus illustres martyrs : « Obéissez tous ensemble à l'évêque comme Jésus-Christ obéit à son Père; suivez les prêtres comme les Apôtres eux-mêmes; respectez les diacres comme l'ordre de Dieu le prescrit. Dans tout ce qui regarde l'Église, ne faites rien sans l'évêque. Ne connaissez de véritable Eucharistie que celle qui se fait avec lui ou celle qu'il autorise. Où est l'évêque, que là soit la multitude, comme l'Église catholique se trouve où est Jésus-Christ. Point de baptême, point d'agape sans la permission de l'évêque. Ce qu'il approuve est la seule chose agréable à Dieu, la seule voie sûre et

[1] Cum enim post tyranni obitum e Patmo insula Ephesum rediisset, vicinas quoque gentes rogatus visebat, partim quidem ut episcopos constitueret, partim vero ut integras Ecclesias disponeret ac formaret, partim etiam ut unumquemque eorum quos Spiritus designaret, in clerum cooptaret. CLEMENS ALEXAND. lib. *Quis dives salvetur*, cap. XLII.

certaine.... Soumis, ainsi que vous l'êtes, à l'évêque comme à Jésus-Christ lui-même.... non-seulement ne faites rien sans l'évêque, mais soyez encore soumis aux prêtres comme aux Apôtres mêmes de Jésus-Christ.... Tous les fidèles de leur côté doivent respecter les diacres comme préposés par Jésus-Christ.... Vénérez l'évêque comme l'image de Dieu le Père; les prêtres comme le sénat de Dieu, ne faisant qu'un avec les Apôtres.... Sans ce parfait accord, il ne faut plus parler d'Église [1]. »

Que peut-on désirer de plus clair et de plus concluant touchant l'origine et l'autorité divine de l'épi-

[1] Omnes episcopo obtemperate, ut Jesus Christus Patri, et presbyterio ut Apostolis; diaconos autem revereamini ut Dei mandatum. Separatim ab episcopo nemo quidquam faciat eorum, quæ ad Ecclesiam spectant. Valida Eucharistia habeatur illa, quæ sub episcopo peragitur, vel sub eo, cui ipse concesserit. Ubi comparuerit episcopus, ibi et multitudo sit : quemadmodum ibi fuerit Christus Jesus, ibi catholica est Ecclesia. Non licet sine episcopo neque baptizare, neque agapen celebrare; sed quodcumque ille probaverit. Hoc et Deo est beneplacitum, ut firmum et validum sit omne quod peragitur. Ignatii *Epist. ad Smyrnæos*, cap. viii.

Episcopo subjecti estote sicut Domino. . . . Necessarium est enim vos nihil præter episcopum facere, neque aliquid agere. Sed et presbyteris subditi estote ut Apostolis Jesu Christi, spei nostræ, in quo perseverantes in ipso inveniamur. Oportet ergo et diaconis, qui sunt in ministerium Jesu Christi, in omni modo placere. . . . Vos autem revereamini eos tanquam Dominum Jesum Christum, quoniam custodes sunt loci ejus : sicut episcopus forma est Patris omnium; presbyteri vero sicut concessus Dei et conjunctio Apostolorum Christi. Sine ipsis enim Ecclesia electa non est. *Epist. ad Trallianos*, cap. ii et iii.

Nihil sit in vobis, quod vos possit separare, sed adunamini episcopo, subjecti per ipsum Deo in Christo. *Epist. ad Magnesianos*, cap. vi.

scopat et les trois degrés de la hiérarchie ecclésiastique? En présence de ces graves paroles, que deviennent les systèmes protestants du sacerdoce universel et de la souveraineté de la communauté chrétienne? Aussi que d'efforts n'a-t-on pas faits pour infirmer l'autorité des lettres du grand martyr d'Antioche! Cette controverse séculaire s'est ranimée de nos jours à l'occasion de la découverte, dans l'ancien monastère de Nitrie, d'un manuscrit syriaque de trois lettres de saint Ignace. Pour tout homme impartial et attentif, l'authenticité de ces vénérables documents est sortie victorieuse des nouvelles luttes comme des luttes précédentes, et ne peut plus faire une question sérieuse [1].

Au témoignage de saint Ignace nous pourrions ajouter ceux d'Origène, de Tertullien, de saint Cyprien et d'autres encore. Nous ne le croyons pas nécessaire. Nous avons prouvé, au commencement de ce chapitre, que les plus savants protestants reconnaissaient que dès le second siècle tous les éléments de la constitution actuelle de l'Église existaient déjà. Nous venons d'établir qu'ils n'avaient pas été introduits par des innovations coupables, puisque nous les avons retrouvés et dans nos saints livres et dans les témoignages les plus irrécusables de la première antiquité.

Mais ici naît une question nouvelle. L'aristocratie

[1] Voir l'excellente dissertation où notre honorable collègue et ami, M. l'abbé Freppel, a résumé avec clarté et intérêt toute cette controverse : *Pères apostoliques*, leçons 16e et 17e.

épiscopale, dont nous venons de justifier l'existence et les droits, composait-elle à elle seule la souveraineté spirituelle? Tel sera le grave sujet que nous traiterons dans le chapitre suivant.

CHAPITRE V.

LA PRIMAUTÉ DE SAINT PIERRE ET LE SOUVERAIN PONTIFICAT.

SOMMAIRE. — I. L'Église de Jésus-Christ ne peut être ni une collection de petites républiques aristocratiques, ni une pure aristocratie souveraine. — II. La primauté de saint Pierre établie par l'Évangile et par la tradition. — III. Elle passe à ses successeurs, les évêques de Rome. — IV. Preuves de l'existence de la primauté du Pontife romain dans les trois premiers siècles. — V. Conclusion du chapitre.

I. L'Église ne peut pas être une pure aristocratie.

Un gouvernement purement aristocratique pouvait-il convenir à la société que le Sauveur était venu fonder sur la terre?

La société spirituelle n'existe que par des croyances et des sentiments communs; elle est essentiellement une harmonie des pensées et des cœurs. Principe générateur et essence de la société spirituelle, l'unité est aussi sa fin. Elle veut la faire régner sur la terre, puisqu'elle tend à unir tous les hommes par la même vérité, par le même amour.

Aussi l'Évangile est-il essentiellement le livre de l'unité. Toutes les comparaisons que le divin Maître emploie pour nous représenter la société qu'il vient fonder, nous donnent l'idée de la plus parfaite unité.

Cette société est un *grand arbre* qui nous présente l'image d'une unité naturelle [1]. Elle est un *royaume*, une *cité* fondés sur l'unité politique [2]. Elle est une *demeure* qui abrite sous le même toit tous ses habitants [3]. Elle est un *filet* qui recueille tous les élus [4]. Elle est un *bercail* qui renferme toutes les brebis fidèles sous la houlette d'un *seul pasteur* [5].

Fidèle interprète de la pensée de son Maître, saint Paul nous décrit la société spirituelle comme un édifice dont toutes les parties conspirent à une même fin; et c'est lui qui pose la grande loi de l'unité chrétienne : *Unus Deus, una fides, unum baptisma* [6].

Ces paroles nous font assez comprendre que l'unité qui doit régner dans l'Église n'est pas une simple union des cœurs par la charité, mais qu'elle est assise sur la base profonde d'une même doctrine et d'un même culte. Aussi le Seigneur, pour réaliser l'unité des cœurs, établit d'abord l'unité des intelligences, et révèle des dogmes qui doivent être la règle de tous les esprits. Le maintien et la conservation de cette unité des esprits et des cœurs exigent nécessairement une unité d'enseignement et une unité de gouvernement. Sans l'unité de l'enseignement, que deviendrait l'unité de doctrine ? Sans l'unité de gouvernement, point de lois communes; et les mœurs

[1] MATTH., XIII, 32.
[2] LUC, X, 9; XVII, 21. MATTH., V, 14.
[3] JOAN., XIV, 2. I Tim., III, 15.
[4] MATTH., XIII, 47.
[5] JOAN., X, 16.
[6] Eph., IV.

sépareront ceux qu'une même foi voudrait unir.

L'idée de l'unité de l'enseignement et du gouvernement, sans laquelle il n'y a pas d'unité spirituelle, conduit à celle d'un pouvoir central et universel dans la société chrétienne. C'est ce pouvoir central qui maintiendra l'unité de l'enseignement et donnera des lois uniformes.

Il faut maintenant examiner si l'aristocratie épiscopale, dans le cas où on la supposerait seule et constituant à elle seule la souveraineté spirituelle, pourrait fournir ce pouvoir central et unitaire dont la nécessité est évidente.

Il est incontestable que la puissance épiscopale est égale dans tous les évêques; que les évêques, de droit divin, sont égaux entre eux. Il faut en conclure, si le gouvernement de l'Église est purement épiscopal, que chaque évêque est indépendant de tous les autres, et forme avec son troupeau une Église souveraine.

Nous aurions donc autant d'Églises que de diocèses, et le Christianisme nous présenterait un ensemble de petites républiques aristocratiques.

Il faut en convenir, ce morcellement ne reproduit guère cette haute et parfaite unité que le Christ a aimée, qu'il a enseignée, qu'il a voulu fonder. On dira que les Églises indépendantes seront unies par les liens de la vérité et de la charité. Fort bien. Mais si les causes infinies de division que l'homme porte en lui-même engendrent des dissensions éclatantes, si on dispute sur la doctrine, si on conteste les lois, où sera le remède ?

On répondra que les évêques se réuniront en conciles, et que dans ces assemblées, après de mûres délibérations, ils proclameront la vraie doctrine et décréteront les lois nécessaires au maintien de l'ordre et de l'unité.

Certes, ce n'est pas nous qui déprécierons les conciles, qui en contesterons l'utilité et la nécessité; on le verra dans la suite de cet ouvrage. Mais ces conciles ne peuvent se réunir que par l'initiative d'un pouvoir central et universel, possédant le droit de les convoquer et de les présider.

Un pouvoir central et universel est donc un élément essentiel de la constitution de l'Église, et s'il est une partie essentielle de cette constitution, il doit être divin comme elle.

Mais pour être capable de conserver l'unité et la société religieuse, les fonctions de ce pouvoir central et universel ne doivent pas se borner à convoquer et à présider les réunions épiscopales.

Les assemblées générales des évêques n'étant pas toujours d'une exécution facile, seront plus ou moins rares. Quoiqu'elles puissent devenir périodiques, elles ne seront jamais permanentes, mais passagères et intermittentes.

Or, dans des assemblées passagères et intermittentes, même dans l'hypothèse de leur périodicité régulière, il est impossible de trouver ce pouvoir toujours présent et agissant, nécessaire à la vie et à la conservation de toute société. Le pouvoir souverain doit toujours veiller sur les intérêts sociaux, toujours

combattre le mal, toujours favoriser le bien, toujours agir; et le pouvoir spirituel, dans la société spirituelle, ne peut se soustraire à aucune de ces nécessités.

Les fonctions de ce pouvoir ne peuvent donc être bornées à la convocation et à la présidence des assemblées ecclésiastiques. Il doit nécessairement avoir d'autres attributs, et nous voyons nécessairement naître ici l'idée d'un pouvoir monarchique.

Reconnaissons donc que si le gouvernement de l'Église était purement aristocratique, s'il était une pure aristocratie, il lui manquerait un élément de développement et de conservation. Le pouvoir spirituel ne fonctionnerait pas toujours avec facilité, avec opportunité, avec efficacité. L'Église serait souvent désarmée contre l'erreur, contre le mal. Elle ne pourrait remplir sa mission de vérité et d'unité.

Cette lacune de la constitution de l'Église ne pourrait être comblée que par des combinaisons humaines, qui, par cela seul qu'elles seraient humaines, n'offriraient que fragilité et impuissance.

Or, si tels sont les inconvénients d'une constitution purement aristocratique du pouvoir spirituel, concluons sans hésiter que la sagesse divine n'a pu donner à son Église une constitution pareille. Cherchons donc la véritable institution du Seigneur.

II. La primauté de saint Pierre établie par l'Evangile et par la tradition.

Nous avons raconté l'origine divine de l'apostolat. Avec cette grande pensée d'unité qui était toute l'âme du Christ, il est facile de concevoir qu'il a dû établir un chef du collége apostolique. Un jour Jésus interrogeait ses disciples sur l'opinion que les

hommes se faisaient de sa personne. Après avoir écouté leur réponse, il leur demande à eux-mêmes de manifester leur propre croyance. Moment solennel, moment de la profession de foi de celui qui va être établi la pierre fondamentale de l'édifice que le Christ vient bâtir à la gloire de Dieu ! Pierre prend la parole et dit : « Vous êtes le Christ, le Fils du Dieu vivant. » Jésus lui répondit : « Tu es heureux, Simon fils de Jean, parce que ce n'est point la chair et le sang qui t'ont révélé ceci, mais mon Père qui est dans les cieux. Et moi aussi je te dis que tu es Pierre, et que sur cette pierre je bâtirai mon Église, et les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle. Et je te donnerai les clefs du royaume du ciel, et tout ce que tu lieras sur la terre sera aussi lié au ciel, et tout ce que tu délieras sur la terre sera aussi délié au ciel [1]. »

La veille de sa Passion, le Sauveur, après avoir prédit la chute et la conversion de Pierre, après lui avoir annoncé qu'il avait prié pour sa persévérance dans la foi, lui commande de « confirmer ses frères dans la foi [2] ».

[1] Tu es Christus, filius Dei vivi. Respondens autem Jesus, dicit ei : « Beatus es, Simon Bar-Jona, quia caro et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus, qui in cœlis est. Et ego dico tibi, quia tu es Petrus, et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam, et portæ inferi non prævalebunt adversus eam. Et tibi dabo claves regni cœlorum; et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in cœlis; et quodcumque solveris super terram, erit solutum et in cœlis. » MATTH., XVI, 16, 17, 18, 19.

[2] Ego autem rogavi pro te ut non deficiat fides tua; et tu aliquando conversus, confirma fratres tuos. LUC., XXII, 32.

Enfin, peu de temps avant de quitter la terre, le Seigneur demanda à Pierre une triple protestation d'amour et de dévouement, et confirmant tous les priviléges qu'il lui avait déjà donnés, il lui dit : « Pais mes agneaux, pais mes brebis[1]. » Et par ces mots il désignait tout le troupeau des fidèles.

Les paroles divines que nous venons de rapporter, et les circonstances solennelles où elles ont été prononcées, révèlent un grand dessein de la part du Seigneur. Le droit de paître tout le troupeau accordé à Pierre, le devoir de confirmer ses frères dans la foi qui lui est imposé, la puissance de lier et de délier qui lui est donnée dans le symbole des clefs, le glorieux privilége d'être le fondement de l'édifice sacré, tout annonce que le Seigneur a voulu concéder à Pierre une primauté sur toute son Église, une juridiction universelle, une puissance souveraine.

Aussi, quoique Pierre ne soit pas le plus ancien des Apôtres, il sera toujours nommé le premier. C'est lui qui le premier annoncera Jésus-Christ aux Juifs et aux païens, c'est lui qui présidera la première assemblée délibérative des Apôtres et des anciens.

Cette primauté de Pierre, enseignée dans l'Évangile, se retrouve dans la tradition; et nous avons pour témoins de cette primauté Origène, Tertullien, saint Cyprien, Eusèbe, saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, saint Cyrille d'Alexandrie, saint Cyrille de Jérusalem, saint Chrysostome, saint Am-

[1] JOAN., XXI, 15, 16, 17.

broise, saint Augustin, saint Léon. Nous ne croyons pas nécessaire de rapporter ici des passages qui se trouvent dans presque toutes les théologies[1]; bornons-nous à en citer quelques-uns.

Écoutons d'abord Origène, qui appelle saint Pierre « le chef suprême des Apôtres[2]. » Il enseigne expressément que « le soin suprême du troupeau a été confié à saint Pierre, et que l'Église est fondée sur lui, comme sur un rocher solide[3]. »

Eusèbe tient le même langage qu'Origène, et il nous dit « que saint Pierre a été le plus fort et le plus grand des Apôtres, et que, par le mérite de sa vertu, il a été le prince et le patron de tous les autres[4]. »

Saint Basile célèbre le bonheur de ce Pierre « qui a été mis à la tête de tous les disciples, qui seul a reçu des priviléges plus grands que ceux accordés aux autres; qui a été déclaré heureux, et qui a reçu les clefs du royaume des cieux[5]. »

Saint Grégoire de Nazianze, rappelant la nécessité de l'ordre en toutes choses, cite pour exemple le côl-

[1] Voyez en particulier BELLARMIN, *De summo Pontifice*, lib. I, cap. XXV.

[2] Est et dicitur vertex omnium. *Hom.* 2, *De diversis*, t. II.

[3] Cum summa rerum de pascendis ovibus Petro traderetur, et super ipsum, velut super petram, fundaretur Ecclesia. *In Epist. ad Rom.*, cap. VI, t. II.

[4] Fortissimum et maximum inter Apostolos, et virtutis merito reliquorum omnium principem ac patronum. *Hist.*, lib. II, cap. XIV.

[5] Beatus ille Petrus, omnibus discipulis prælatus, cui soli majora data quam aliis sunt testimonia, qui prædicatus est beatus, cui claves regni cœlorum concredita sunt. *Procem. De judicio Dei*, n° 2, t. III.

lége apostolique, qui avait un chef : « Voyez, dit-il, comment parmi les disciples du Christ, tous grands, tous nobles, tous dignes de l'élection, Pierre seul reçoit un nom significatif, et devient par sa foi le fondement de l'Église [1]. »

Saint Chrysostome remarque « qu'un pêcheur et un homme vulgaire a été fait pasteur et chef de l'Église [2]. »

Les Latins sont d'accord avec les Grecs sur la primauté de saint Pierre.

Tertullien ne veut pas « que saint Pierre ait rien ignoré, puisqu'il a été appelé le fondement de l'Église, puisqu'il a reçu les clefs du royaume des cieux [3]. »

Saint Cyprien nous présente Pierre « comme le fondement de l'Église, parlant pour tous et répondant au nom de l'Église [4]. »

Saint Ambroise nous dit que « Pierre, à cause de sa confession, est mis à la tête de tous [5]. »

Enfin saint Augustin nous enseigne « que Pierre a été le premier des Apôtres, qu'il a été le type de l'Église unique, et qu'il a répondu pour tous [6]. »

[1] Vides quemadmodum ex Christi discipulis, magnis utique omnibus et excelsis atque electione dignis, hic petra vocetur, atque Ecclesiæ fundamenta in fidem suam accipiat. *Oratio* 32, t. II.

[2] Ecclesiæ Pastor et caput est homo piscator et ignobilis. *Hom.* 2 in Matth.

[3] Latuit ergo aliquid Petrum, ædificandæ Ecclesiæ petram dictam, claves regni cœlorum consecutum? *De præscript.*, cap. XXII.

[4] Petrus super quem ædificata ab eodem Domino fuerat Ecclesia, unus pro omnibus loquens et Ecclesiæ nomine respondens. *Epist.* 55.

[5] Quia solus profitetur, omnibus antefertur. *In caput ultimum S. Lucæ*, lib. x, t. IV.

[6] Petrum apostolum Ecclesiæ unicæ typum... Petrus in aposto-

La tradition ecclésiastique, comme l'Évangile lui-même, atteste donc la primauté de saint Pierre. Nous ne nions pas cependant que les Pères n'aient donné des interprétations diverses du célèbre passage : *Tu es Petrus.* Mais ces diverses interprétations n'excluent pas l'application de ces paroles à la personne même de Pierre, application d'ailleurs faite par plusieurs Pères. Nous ne nions pas non plus que les Pères, tout en enseignant la primauté de saint Pierre, n'aient affirmé aussi l'égalité de tous les Apôtres entre eux et avec saint Pierre. Cette apparente contradiction se concilie quand on considère que les Apôtres étaient à la fois égaux et inégaux entre eux : égaux par la puissance de l'ordre, inégaux par la juridiction.

Personne n'ignore que saint Pierre, après avoir parcouru l'Asie et établi son siége à Antioche, le transporta à Rome, et que ce fut dans cette capitale du monde qu'il scella de son sang la foi qu'il avait prêchée. Nous ne perdrons pas le temps à prouver que saint Pierre a été évêque de Rome et qu'il y a souffert le martyre. Ces faits historiques ne sont plus aujourd'hui contestés par la science sérieuse et honnête.

III. La primauté de saint Pierre passe à ses successeurs, les évêques de Rome.

La question qui s'offre maintenant est celle de savoir si saint Pierre a laissé des successeurs de sa primauté. Il serait étrange qu'il en fût autrement. Si les Apôtres ont eu des successeurs d'une partie

lorum ordine primus... Sæpe unus respondet pro omnibus. *Sermo* 76, *De verbis Domini*, t. V.

de leur puissance dans les évêques, saint Pierre aussi a dû avoir des successeurs de sa primauté dans un chef de l'épiscopat. Quoi! un chef aurait été jugé par le Sauveur nécessaire au collége apostolique, et il ne le serait pas aux successeurs des Apôtres! On ne peut admettre une pareille anomalie. L'évêque de Rome, successeur de saint Pierre dans son épiscopat, le sera aussi naturellement et nécessairement dans sa primauté; et le Pontife romain sera, de droit divin, le chef des évêques, comme saint Pierre a été le chef des Apôtres.

La primauté de l'évêque de Rome sur l'Église devient un fait si éclatant dès les quatrième et cinquième siècles, que ses adversaires, protestants et rationalistes, sont forcés de reconnaître son existence à cette époque. Ce sont les trois premiers siècles qu'ils nous contestent, en prétendant que, dans cette première antiquité, la primauté de l'évêque de Rome n'était pas reconnue, ou se réduisait au rôle le plus insignifiant. Toute la controverse se renferme donc dans les trois premiers siècles. La Papauté y fait-elle sentir son action? s'y montre-t-elle avec la primauté et l'universalité de sa juridiction?

IV. La primauté romaine dans les trois premiers siècles.

Quelques faits et les témoignages des plus anciens écrivains répondront à ces importantes questions.

Le premier fait où nous trouvons la prééminence de l'Église romaine et le premier exercice peut-être de la primauté pontificale, est la lettre du pape saint Clément à l'Église de Corinthe. Clément avait été disciple de saint Paul, ensuite de saint Pierre, et il

fut le second successeur de cet apôtre dans la chaire première. Nous touchons donc encore aux origines, nous respirons encore l'atmosphère apostolique.

Vers l'an 68, il s'était élevé des factions dans l'Église de Corinthe, une injuste cabale avait fait déposer quelques prêtres. Ceux-ci, et l'Église de Corinthe avec eux, s'adressèrent à l'Église romaine, pour lui demander les conseils propres à ramener la paix au milieu d'eux.

Ce recours de l'Église de Corinthe à l'Église romaine, préférablement aux autres Églises apostoliques dont celle de Corinthe était environnée, est bien significatif. Pourquoi les Corinthiens ne se sont-ils pas adressés à Éphèse, à Antioche? Pourquoi ce recours à Rome? Comment l'expliquera-t-on, sinon par la persuasion générale de la prééminence du siége de saint Pierre?

Lorsque la lettre des Corinthiens arriva à Rome, la persécution y sévissait avec fureur, et l'Empire tout entier était agité par les troubles qui suivirent la mort de Néron. L'Église romaine ne put pas s'occuper d'abord de l'affaire des Corinthiens; mais dès que la paix eut été rétablie sous Vespasien, le pape saint Clément, vers l'an 70, leur fit réponse, et leur adressa une lettre bien propre à pacifier les esprits, et si digne de vénération qu'on la lisait encore à Corinthe plus de soixante-dix ans après [1].

Le second fait est l'excommunication, ou du moins

[1] Patrum apostolicorum opera, Clementis *Epist. ad Corinth.*

la menace d'excommunication lancée par le pape saint Victor contre les évêques de l'Asie Mineure qui célébraient la fête de Pâques le même jour que les Juifs. Cette question de la pâque remplit presque tout le second siècle de l'ère chrétienne. Les Églises d'Asie, suivant une ancienne tradition, voulaient que la pâque fût célébrée le même jour où il avait été commandé aux Juifs d'immoler l'agneau pascal, c'est-à-dire le quatorzième de la lune du mois judaïque de nisan, en quelque jour de la semaine qu'il se rencontrât. Les autres Églises du monde entier gardaient la coutume qu'elles tenaient de la tradition apostolique, et célébraient la pâque le jour même de la résurrection du Sauveur, c'est-à-dire le dimanche. Cette question, qui paraît d'abord assez insignifiante, avait cependant une haute portée. Car il s'agissait de savoir si le Christianisme serait pleinement affranchi du joug des observances judaïques, ou si la liberté de la grâce serait encore esclave de la loi. A cette époque il y avait beaucoup de chrétiens *judaïsants*, de chrétiens qui voulaient joindre à l'Évangile les pratiques de la loi mosaïque. Ces faux disciples regardaient comme une impiété de célébrer la pâque un autre jour que les Juifs. Sans doute les Églises d'Asie ne tombaient pas toutes dans cette erreur. En célébrant la pâque le quatorzième jour de la lune de nisan, elles prétendaient seulement rester fidèles à un ancien usage, qui provenait, disaient-elles, de l'apôtre saint Jean. Mais une défense trop vive de leur tradition les mettait sur

une pente glissante; et si elles n'adoptèrent pas l'erreur des judaïsants, elles semblent l'avoir favorisée. Il y avait à Rome, sous le pontificat de Victor, de ces faux chrétiens, à la tête desquels se trouvait le prêtre Blastus, et ils firent un schisme. Victor voyait le mal croître sous ses yeux; et comme le grand prétexte de ces judaïsants était la célébration de la pâque, ce pape voulut ramener à l'uniformité, sur ce point, toutes les Églises du monde. Il fit donc tenir des conciles à Rome et en l'Italie. Il y en eut aussi dans les Gaules, en Grèce, en Palestine, dans l'Assyrie, dans le Pont, en Égypte. Tous ces conciles déclarèrent que la pâque devait être célébrée le dimanche. Les Églises seules de l'Asie Mineure furent d'un avis contraire et s'obstinèrent à retenir leur usage. Alors le pape Victor résolut de les séparer de l'union commune. Mais il fut adouci par l'entremise de saint Irénée, qui lui écrivit à ce sujet, et la paix fut rétablie entre Victor et les évêques d'Asie. Saint Irénée était bien loin de contester le droit pontifical, seulement il conseillait au Pape de ne pas en user, dans l'intérêt de la paix [1].

Le fait que nous venons de raconter est une preuve solide de la juridiction de l'évêque de Rome sur l'Église universelle. En vertu de quel autre droit Victor aurait-il pu excommunier les évêques d'Asie ou les menacer d'excommunication? Et il faut bien remarquer que les évêques d'Asie qui n'adhérèrent pas au décret du Pape ne niaient point le droit pon-

[1] Euseb., *Hist. Eccles.*, lib. v, cap. xxii, xxiii et xxiv.

tifical. Ils contestaient seulement la légitimité de son application.

Vers le milieu du troisième siècle, l'autorité pontificale se manifesta encore d'une manière bien éclatante dans la controverse suscitée touchant le baptême des hérétiques.

Le pape saint Étienne ordonna à saint Cyprien de Carthage et aux églises d'Afrique, à saint Firmilien de Césarée et à une grande partie des Églises de l'Asie, de se conformer à la tradition la plus ancienne et la plus générale, qui ne permettait pas de réitérer le baptême donné par les hérétiques dans la forme légitime; et il excommunia ou menaça d'excommunication les évêques qui refusaient d'abandonner la pratique contraire. La juridiction universelle du siége apostolique pouvait-elle s'affirmer d'une manière plus énergique [1] ?

Le décret pontifical, il est vrai, rencontra une vive opposition chez ces évêques. Il leur semblait que chaque Église devait conserver sa pratique, et qu'une diversité d'usage, en pareille matière, n'était pas une raison pour rompre la paix et l'unité. La conduite du pape saint Étienne, qui cependant était

[1] Præcepit (Stephanus) nihil aliud innovari nisi quod traditum est.... ut reversis ab hæresi manus imponatur ad pœnitentiam. (*Decretum Stephani Papæ,* apud CYPRIANUM, *Epist.* 74). Stephanus antea scripserat epistolam de Heleno, de Firmiliano, de omnibus episcopis, qui erant ex Cilicia, et Cappadocia, et Galatia et ex omnibus gentibus, quæ erant finitimæ, quod neque cum illis quidem ob eam causam omnino communicare vellet. EUSEB., *Hist. eccles.*, lib. VII, cap. IV.

entièrement conforme aux règles ecclésiastiques, leur parut un abus intolérable d'autorité [1]. Ils ne se soumirent pas à sa décision. Mais, en refusant leur soumission, ils ne niaient pas la primauté romaine. Saint Cyprien, par sa grande doctrine sur l'unité intérieure et extérieure de l'Église, et en faisant résider le principe de cette unité dans l'Église romaine, avait établi les droits de cette Église. Que serait, dans une société quelconque, une force destinée à maintenir l'unité, et qui n'aurait aucun moyen de la conserver? Aussi le grand docteur ne s'était pas contenté d'établir dogmatiquement l'autorité de l'Église romaine. Il l'avait reconnue par des actes publics, lorsqu'il invita le pape saint Étienne à user de sa puissance apostolique pour excommunier Marcien, d'Arles, et donner un successeur à cet évêque indigne [2].

C'est d'après les maximes et la conduite générale de saint Cyprien qu'il faut apprécier les paroles qu'il prononça, dans son dernier concile, au moment où la dispute était le plus échauffée, et où il venait de recevoir le décret de saint Étienne. S'adressant aux évêques qui l'entouraient : « Que chacun de nous donne son avis, dit-il, sans juger personne, ou séparer de la communion celui qui serait d'un autre sentiment. Car aucun de nous ne s'établit évêque des évêques, et ne réduit ses collègues à lui obéir par une terreur tyrannique, puisque tout évêque a une pleine liberté de sa volonté et une entière puissance;

[1] Cypriani *Epist.* 73 et 74.
[2] Cypriani *Opera, De unitate Ecclesiæ; Epist.* 67.

et comme il ne peut être jugé par un autre, il ne peut aussi juger personne; et nous attendons tous le jugement de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui seul a la puissance de nous établir pour gouverner son Église et de juger nos actes [1]. »

Les protestants ont voulu voir dans ces paroles la rétractation de la doctrine de saint Cyprien sur l'unité de l'Église, et la négation de la primauté romaine. Prises isolément, elles formeraient une difficulté considérable. Mais quand on les rapproche des maximes et de la conduite antérieures de saint Cyprien, elles doivent recevoir une interprétation digne du grand caractère et de la vertu de l'évêque de Carthage. Saint Cyprien ne peut pas nier ici, sans tomber en contradiction avec lui-même, une autorité dont il a reconnu ailleurs la nécessité et les droits. Il se borne à dire que dans le concile qu'il préside il n'y a pas *un évêque des évêques;* et que pour les questions libres chaque évêque n'a d'autre juge que Dieu. Ces paroles renferment sans doute un blâme amer contre la conduite du pape saint Étienne, mais elles n'impliquent pas la négation de sa primauté; et si saint Cyprien

[1] Superest ut de hac ipsa re singuli quid sentiamus, proferamus : neminem judicantes, aut a jure communionis aliquem, si diversum senserit, amoventes. Neque enim quisquam nostrum episcopum se esse episcoporum constituit, aut tyrannico terrore ad obsequendi necessitatem collegas suos adigit, quando habeat omnis episcopus, pro licentia libertatis et potestatis suæ, arbitrium proprium, tamque judicari ab alio non possit, quam nec ipse potest alterum judicare. Sed expectemus universi judicium Domini nostri Jesu Christi, qui unus et solus habet potestatem et præponendi nos in Ecclesiæ suæ gubernatione, et de actu nostro judicandi. *Concil. Carthaginiense,* apud CYPRIANUM, *De hæreticis baptizandis.*

excéda dans la défense de son opinion, cette faute fut bientôt expiée par le martyre. « S'il eut quelques torts à se reprocher, dit saint Augustin, ces torts furent glorieusement expiés sous la hache du martyre [1]. »

On ne prouvera jamais aussi que saint Firmilien ait nié la primauté romaine.

La dernière moitié du troisième siècle nous fournit encore un fait où se montre cette primauté. Vers l'an 257, le second évêque du monde, un des trois grands métropolitains, Denys d'Alexandrie, est accusé devant le pape saint Denys d'une grave erreur contre la foi. On prétend qu'il trouble l'Église en enseignant que le Fils de Dieu est d'une autre nature que son Père. Le Pape assemble à Rome un concile qui blâme la doctrine attribuée à l'évêque d'Alexandrie; ensuite il lui écrit pour lui demander d'éclaircir les points de doctrine sur lesquels porte l'accusation.

Que fera le métropolitain de l'Égypte? Déclinera-t-il la compétence du tribunal devant lequel il est cité? Proclamera-t-il qu'il est l'égal de l'évêque de Rome, et qu'il n'a point à lui rendre compte de sa conduite? Non. Le métropolitain d'Alexandrie écrira son apologie, et l'enverra au Pape pour justifier sa doctrine. Elle fut reconnue irréprochable, et Denys conserva son siége [2].

[1] Si quid ab eo peccatum fuit ac purgandum, gloriosa martyrii falce purgatum est. *Epist.* 108, alias 255.

[2] ATHANASII *Opera*, *De sententia Dionysii*.

Tels sont les faits qui attestent, pour tout homme impartial, la primauté du Pontife romain et l'exercice de sa juridiction universelle pendant les trois premiers siècles.

Ces faits vont recevoir une confirmation nouvelle par la doctrine des plus anciens écrivains ecclésiastiques.

Consultons d'abord saint Irénée. L'Église romaine est pour lui, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, la plus ancienne, la plus grande; elle a été fondée par les apôtres saint Pierre et saint Paul, et elle possède la succession et la foi apostoliques. A ce témoignage, le saint docteur ajoute des paroles qu'on ne saurait trop peser : « A cause de sa principauté supérieure, il est nécessaire que toutes les autres Églises s'accordent avec elle, et elle conserve pure et immaculée la tradition apostolique [1]. »

Remarquons que quelque sens que l'on attache au mot latin *convenire*, qui est dans le texte cité, il est impossible de ne pas y voir la nécessité de l'union de tous les fidèles avec l'Église romaine. Mais la nécessité de cette union reposant, d'après saint Irénée, sur une supériorité de puissance attribuée à l'Église romaine, il s'ensuit rigoureusement que cette Église est la première des Églises, son pasteur, le chef de l'épiscopat, et que la foi reste pure

[1] Ad hanc enim Ecclesiam propter potentiorem principalitatem, necesse est omnem convenire Ecclesiam, hoc est, eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his qui sunt undique conservata est ea quæ est ab Apostolis traditio. IRENÆI *Opera*, *Adversus hæreses*, lib. III, cap. III.

et inaltérable dans ce centre d'autorité et d'activité.

Tertullien rend à cette Église un témoignage non moins précieux que celui de saint Irénée, lorsqu'il donne à l'évêque de Rome le titre de *souverain pontife* et d'*évêque des évêques*. Ce témoignage est d'autant plus digne d'attention que Tertullien, lorsqu'il parlait ainsi, se trouvait déjà engagé dans la voie du schisme[1].

Il est temps de mettre sous les yeux du lecteur le texte célèbre de saint Cyprien, ce texte que nous avons déjà invoqué pour justifier ce grand homme.

Le Seigneur dit à Pierre : « Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église, et les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle. Je te donnerai les clefs du royaume du ciel. Ce que tu lieras sur la terre sera lié au ciel, et ce que tu délieras sur la terre sera délié dans le ciel.... Pais mes brebis, » dit-il encore au même Apôtre après sa résurrection. C'est sur un seul qu'il bâtit son Église, à un seul il confie le soin de paître les brebis. Il est bien vrai qu'après sa résurrection, il confère à tous ses Apôtres une égale puissance : « Comme mon Père m'a envoyé, je vous envoie, recevez le Saint-Esprit.

[1] Audio etiam edictum esse propositum, et quidem peremptorium; Pontifex scilicet maximus, quod est, episcopus episcoporum, edicit : Ego et mœchiæ, et fornicationis delicta, pœnitentiæ functis dimitto. O edictum cui adscribi non poterit bonum factum! Et ubi proponetur liberalitas ista? Ibidem, opinor, in ipsis libidinum januis, sub ipsis libidinum titulis. Illic legenda est venia, quo cum spe ejus intrabitur. Sed hoc in Ecclesia legitur, et in Ecclesia pronuntiatur, et virgo est. Absit, absit a sponsa Christi, tale præconium. *De pudicitia*, cap. I.

Ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis; ceux à qui vous les retiendrez, ils leur seront retenus. » Toutefois, pour manifester le mystère de l'unité, il établit une seule chaire, et il voulut, par son autorité divine, que l'origine de cette unité commençât par un seul. Sans doute les autres Apôtres étaient ce que fut Pierre, ses égaux en honneur, élevés à la même puissance; mais l'unité est le point de départ, et la primauté est donnée à Pierre pour montrer qu'il n'y a qu'une Église de Jésus-Christ et une seule chaire [1]. »

Nous n'ignorons pas que la phrase du texte latin : *Primatus Petro datur*, etc..., ne se lit pas dans un certain nombre de manuscrits. Mais, outre qu'elle existe dans plusieurs des plus anciens, elle exprime

[1] Loquitur Dominus ad Petrum : Ego tibi dico, inquit, quia tu es Petrus, et super istam petram ædificabo Ecclesiam meam, et portæ inferorum non vincent eam. Et tibi dabo claves regni cœlorum, et quæ ligaveris super terram, erunt ligata et in cœlis; et quæcumque solveris super terram, erunt soluta et in cœlis. Et iterum eidem post resurrectionem suam dicit : Pasce oves meas. Super illum unum ædificat Ecclesiam suam, et illi pascendas mandat oves suas. Et quamvis Apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuat et dicat : Sicut misit me Pater, et ego mitto vos, accipite Spiritum. Si cui remiseritis peccata, remittentur illi : si cui tenueritis, tenebuntur : tamen ut unitatem manifestaret, unam cathedram constituit, et unitatis ejusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit. Hoc erant utique et cæteri Apostoli quod fuit Petrus, pari consortio præditi et honoris et potestatis, sed exordium ab unitate proficiscitur. Primatus Petro datur, ut una Christi Ecclesia et cathedra una monstretur. Et pastores sunt omnes, sed grex unus ostenditur qui ab Apostolis omnibus unanimi consensione pascatur. CYPRIANI *Opera*, *De unitate Ecclesiæ*.

si parfaitement la doctrine du traité de l'Unité, qu'il est impossible de ne pas y reconnaître l'esprit de saint Cyprien. D'ailleurs nous avons d'autres paroles du même auteur, des paroles dont personne ne conteste l'authenticité, qui offrent la même idée. Qu'il suffise de citer comme exemple un passage d'une lettre de saint Cyprien au pape saint Corneille, où il appelle l'Église romaine « la chaire de Pierre, l'Église *principale* d'où émane l'unité du sacerdoce [1] ».

Répétons ici que saint Cyprien ayant compris, avec la profondeur d'esprit qui le caractérise, l'unité chrétienne, ne pouvait pas ne pas reconnaître la nécessité d'un pouvoir central et universel, condition rigoureuse de cette unité.

Il nous semble que les écrivains que nous venons de citer représentent suffisamment la doctrine des trois premiers siècles sur la primauté romaine. Cette doctrine explique et confirme les faits, comme les faits expliquent et confirment la doctrine. Les faits et la doctrine s'appuient et se complètent les uns par les autres, et de cet ensemble résulte une démonstration solide de l'existence de la primauté du siége de Rome dès l'origine du Christianisme.

Cette primauté était-elle, dans la pensée de ceux qui l'exerçaient et dans celle de ceux qui l'acceptaient, une souveraineté indivisible et absolue, impo-

[1] Post ista adhuc insuper pseudoepiscopo sibi ab hæreticis constituto, navigare audent ad Petri cathedram atque ad Ecclesiam principalem unde unitas sacerdotalis exorta est. CYPRIANI *Epistola* 55 *ad Cornelium papam*.

sant à tous ses décrets une obéissance aveugle et illimitée? Les faits que nous avons rapportés pour établir l'existence de cette primauté ne permettent guère de lui donner une pareille extension. Mais nous touchons ici à la question principale, réservée aux livres suivants[1]. Toutefois déjà nous pouvons affirmer que cette primauté possédait, au moins en principe, tous les droits inséparables d'une juridiction pleine et universelle.

Dans les siècles suivants, la primauté romaine, semblable à ces institutions puissantes qui s'accroissent par leur force native, développa tous ses éléments et étendit son influence. Les appels au Saint-Siége devinrent si fréquents, les décrets dogmatiques et disciplinaires des papes si nombreux, leur prépondérance si marquée dans les conciles, qu'il n'est au pouvoir de personne de contester, durant ces siècles, la présence de cette primauté. Tout homme de sens, tout homme qui respecte dans le Christianisme l'œuvre divine, ne verra, dans ces nouvelles manifestations de la puissance pontificale, que la suite naturelle et logique des droits divins qu'elle a possédés dès l'origine de l'Église. A mesure que nous avancerons dans cet ouvrage, nous nous appliquerons avec le plus grand soin à mettre dans tout leur jour tous les priviléges divins du Siége apostolique.

En consultant une logique divine, nous avons re-

[1] Voir en particulier, pour les faits de saint Polycrate et de saint Cyprien, livre II, chapitre II.

connu d'abord que l'existence de la société spirituelle fondée par le Sauveur exigeait comme condition de son unité et de sa durée un pouvoir central et unitaire. Nous avons trouvé dans l'Évangile l'origine de ce pouvoir divin. Nous venons de constater la présence et l'exercice de cette autorité dès la première antiquité, et nous avons entendu les plus grands docteurs de ce premier âge proclamer la nécessité et les droits de la primauté romaine.

Cette primauté d'honneur et de juridiction, possédée par un seul et s'exerçant sur tous, forme un vrai pouvoir monarchique à la tête de l'Église ; la monarchie pontificale se superpose à l'aristocratie épiscopale et complète la souveraineté spirituelle.

Quelle est la nature de cette monarchie papale, quels sont ses rapports avec l'aristocratie épiscopale, quelle idée faut-il se faire de la souveraineté spirituelle ? Grandes et capitales questions, qui seront traitées dans les livres suivants.

CHAPITRE VI.

LES DIVERS DEGRÉS DE LA JURIDICTION ÉPISCOPALE ET LES CONCILES.

SOMMAIRE. — I. Les divers degrés de la juridiction épiscopale. II. Les conciles.

Nous croyons utile de placer ici quelques notions sommaires sur les divers degrés qui s'établirent de très-bonne heure dans l'épiscopat et sur les conciles, qui ont joué un si grand rôle dans le gouvernement

de l'Église. Ces notions sont nécessaires à la connaissance exacte de sa constitution.

1. Les divers degrés de la juridiction ecclésiastique.

Quoique, sous la primauté du Pontife romain, la puissance épiscopale fût égale dans tous les évêques, on établit, dès les temps les plus reculés, divers degrés dans la juridiction épiscopale. Cette distribution de pouvoirs avait pour but de maintenir l'ordre, la paix, l'unité dans l'Église, d'en faciliter le gouvernement. Elle naquit de la force des choses et des besoins spirituels de la société chrétienne. Les trois Églises fondées directement ou indirectement par saint Pierre, Antioche, Rome, Alexandrie, obtinrent, dès l'origine, des droits et des priviléges spéciaux, reconnus par le concile de Nicée. Ces grands évêques échangèrent plus tard leur titre primitif de métropolitains pour ceux d'archevêques et de patriarches. La juridiction patriarcale des deux grandes villes qui étaient avec Rome les capitales du monde, fut regardée par les écrivains ecclésiastiques comme une émanation ou une imitation de la primauté de saint Pierre. A côté des trois grands patriarcats primitifs, auxquels fut adjoint plus tard celui de Jérusalem, se trouvaient les petits patriarcats ou exarchats, qui aussi remontaient ou croyaient remonter à une origine apostolique. Au sein de ces patriarcats se formèrent, dès la première antiquité, et généralement selon les divisions des provinces romaines, les diverses métropoles, qui renfermaient chacune un certain nombre de diocèses.

La juridiction universelle du Pontife romain ne

connaissant aucune limite de lieu; les juridictions patriarcales s'étendant à de vastes régions; les juridictions métropolitaines embrassant des provinces entières, enfin la juridiction épiscopale, bornée à un diocèse particulier, formaient par leur ensemble une organisation aussi simple que puissante, et répondaient parfaitement aux besoins et aux fins de la société spirituelle[1].

II. Les conciles.

Une des principales fonctions des métropolitains, grands et petits, était d'assembler et de présider les conciles provinciaux et nationaux, où se traitaient généralement les affaires de l'Église, et qui formaient une partie essentielle de son gouvernement. Ces assemblées épiscopales commencèrent en Asie vers le milieu du second siècle, et furent très-nombreuses à l'occasion des discussions sur la célébration de la fête de Pâques et sur le baptême des hérétiques. Dans ces réunions, on terminait les controverses en établissant les règles de la foi, des mœurs, de la discipline, et souvent aussi on jugeait les causes des clercs[2].

Quelques écrivains ont voulu rapporter l'origine de ces assemblées ecclésiastiques à une imitation des institutions fédératives de la Grèce[3]. Ils se sont appuyés de l'autorité de Tertullien, qui fait commencer en ce pays la tenue des conciles[4]. Mais, sans

[1] Sur la formation des divers degrés de la juridiction épiscopale, voir THOMASSIN, *Discipline ecclésiastique*, t. I et II.

[2] Voyez DUGUET, *Confér.*, t. II, p. 327.

[3] MOSHEIM, BLONDEL.

[4] *De jejunio*, cap. XIII.

nier absolument l'influence qu'ont pu exercer les institutions libres des Grecs sur l'introduction des conciles dans l'Église, il est plus naturel et plus vrai d'attribuer l'origine de ces assemblées à la nature des choses, à l'exemple des Apôtres, à l'esprit même du Christianisme.

L'esprit du Christianisme est essentiellement un esprit de modestie et de conseil, un esprit de paix et d'union. Rien donc n'était plus conforme à cet esprit que ces réunions d'évêques. Elles offraient le moyen d'éclaircir les doutes, de combattre les erreurs, de juger les différends, de porter les lois nécessaires au maintien de l'ordre et de l'unité dans l'Église. D'ailleurs la tradition générale ayant toujours été la règle de la foi et des mœurs, quel moyen plus simple de constater cette tradition que de convoquer et de réunir les chefs et les représentants des différentes Églises? Les conciles ont donc été une pure émanation de l'esprit et de l'essence même du Christianisme.

Par la force même des choses, il devait naître plusieurs sortes d'assemblées ecclésiastiques : celle du diocèse ou le concile diocésain, celle de la province ou le concile provincial, celle de la nation ou le concile national, et enfin celle de toute l'Église ou le concile général.

On trouvera sur cette matière si importante des éclaircissements et des développements à la fin du second volume. Il suffit pour le moment d'avoir donné ici les notions indispensables à l'intelligence de ce qui suivra.

CHAPITRE VII.

LA DÉMOCRATIE DANS L'ÉGLISE OU LE SECOND ORDRE DU SACERDOCE ET LES LAÏQUES.

SOMMAIRE. — I. Tous les théologiens donnent un rang honorable et utile à la démocratie dans l'Église. — II. Droits essentiels : admissibilité de tous les fidèles aux fonctions épiscopales. — III. Priviléges : l'élection dans l'Église; aperçu historique. — IV. Les prêtres et les laïques dans les conciles; les jugements ecclésiastiques.

Nous avons établi que le pouvoir spirituel n'appartenait pas à la communauté chrétienne, et que, par conséquent, la démocratie ne pouvait pas réclamer la souveraineté dans l'Église.

Nous avons prouvé aussi que, par la nature des choses comme par l'institution divine, la souveraineté spirituelle résidait dans le corps des premiers pasteurs; et sans avoir encore déterminé les rapports qui existent entre la papauté et l'épiscopat, nous pouvons déjà dire que la souveraineté, dans l'Église, appartient à une monarchie tempérée d'aristocratie.

Mais cette monarchie aristocratique forme-t-elle à elle seule tout le régime ecclésiastique?

Bellarmin, avec tous les docteurs catholiques, répondent « que le régime ecclésiastique est une monarchie tempérée d'aristocratie et de *démocratie*[1]. » 1. La démocratie dans l'Église, d'après les théologiens.

[1] Jam vero doctores catholici in eo conveniunt omnes ut regimen ecclesiasticum hominibus a Deo commissum, sed illud quidem monarchicum, sed temperatum, ut supra diximus, ex aristocratia et democratia. Id quod præcipue tractant B. THOMAS in *S. contra gentes*, cap. II; Johannes DE TURRECREMATA, lib. II, *De Eccles.*, cap. II, et Nicolaus SANDERUS, in libris *De visibili monarchia Ecclesiæ*. BELLARMIN., *De romano Pontifice*, lib. I, cap. V.

L'élément démocratique entre donc dans la constitution divine de l'Église. Sans être absolue et souveraine, sans être telle que le protestantisme a voulu la faire, la démocratie possède dans l'Église sa place légitime, son rôle honorable et utile. Elle a ses droits et ses priviléges, que nous devons essayer de déterminer.

Les droits découlent de la nature même, de l'esprit du Christianisme, et les fidèles ne peuvent jamais en être dépouillés. Les privilégès proviennent d'une libre concession de l'Église, et peuvent être modifiés selon les temps et les mœurs.

Avant de faire connaître ces droits et ces priviléges, disons ce qu'il faut entendre par la démocratie dans l'Église.

Quoique séparés de la masse des fidèles par le caractère, les pouvoirs et les priviléges que leur confèrent l'ordination sacrée et la mission pastorale, les prêtres cependant sont plus rapprochés du peuple que les évêques. Dans un sens, ils sont peuple par rapport aux premiers pasteurs; et ce peuple chrétien est aussi composé des fidèles laïques. Les clercs du second ordre et les laïques forment donc la démocratie dans l'Église. Chercher les droits de la démocratie, c'est donc chercher les droits des prêtres et des laïques.

II. Droit essentiel. Le premier de ces droits, le seul essentiel, le seul imprescriptible, c'est l'admissibilité de tout chrétien aux fonctions épiscopales. « La démocratie a sa place dans l'Église, dit Bellarmin, en ce qu'il n'est aucun

chrétien qui ne puisse être appelé à l'épiscopat, s'il est digne de cette charge[1]. »

L'Église, dans le renouvellement de son épiscopat, ne connaît aucun privilége de race, de naissance, de fortune. Elle est toujours restée étrangère à la pensée de renfermer son sacerdoce dans une caste, d'attribuer le gouvernement spirituel à une dynastie de pontifes. Le célibat ecclésiastique écarte à jamais ces inconvénients.

L'Église, dans la distribution de ses dignités, ramène donc les hommes à leur égalité naturelle, n'admet parmi eux d'autre distinction que celle du mérite. Ainsi elle a donné au monde une grande et féconde leçon, qui a fait peu à peu disparaître les inégalités factices, et préparé le règne d'une sage égalité civile et politique.

Avec ce droit essentiel, l'élection des premiers pasteurs par le clergé et par les fidèles a été la part la plus honorable et la plus utile de la démocratie dans la constitution et le gouvernement de l'Église. Mais ici nous ne sommes plus dans la sphère du droit absolu. Le droit électoral et ses modes divers n'ont jamais été qu'une sage concession, qu'un privilége ecclésiastique, ayant leur source dans l'amour du bien qui anime l'Église, et dans les circonstances des temps et des mœurs. Nous allons essayer de caractériser en peu de mots ce droit électoral et ses transformations successives.

III. Priviléges.

L'élection de l'apôtre saint Matthias et celle des

[1] Bellarmin., *De romano Pontifice,* lib. I, cap. III.



sept premiers diacres prouvent que les Apôtres ont été les vrais fondateurs du système électoral dans l'Église, quoi qu'ils ne se soient pas toujours astreints à le suivre, comme nous l'avons déjà remarqué.

Quelle était la forme des élections épiscopales dans ces temps primitifs? Les renseignements les plus complets sur un point aussi capital de la discipline ecclésiastique nous sont fournis par saint Cyprien. Le grand évêque de Carthage, il est vrai, écrivait au troisième siècle. Mais il nous avertit que la coutume ecclésiastique qu'il décrit était fondée *sur une tradition divine et apostolique*. Saint Cyprien nous apprend donc que, dans le cas où il fallait pourvoir à une Église vacante, les évêques voisins ou ceux de la province ecclésiastique se réunissaient dans la ville épiscopale, convoquaient le clergé et le peuple, et leur demandaient de désigner par leur suffrage celui qu'ils regardaient comme le plus digne de la charge pastorale. Quand ce suffrage avait été porté, les évêques, après avoir examiné les titres du candidat, élisaient eux-mêmes, en présence du clergé et du peuple, le nouveau pasteur. Ainsi les peuples rendaient témoignage de la vie et des mœurs de chacun, et les évêques étaient juges et arbitres de l'élection[1].

L'élection ne s'appliquait pas seulement à l'épiscopat. C'est elle aussi qui ouvrait les portes du sanctuaire à tous les autres ministres des autels; et dans ces élections l'autorité des évêques était encore bien plus prépondérante que dans celle de leurs collègues.

[1] Cypriani *Opera*, *Epist.* 41, 42, 68.

En 367, nous trouvons un canon du concile de Laodicée qui semble restreindre le droit populaire dans les élections[1], mais qui, en réalité, n'avait d'autre but que d'en corriger les abus, puisque nous avons, dans les siècles suivants, les preuves les plus certaines de l'intervention du peuple dans les élections, comme de la prépondérance des évêques[2].

Cette autorité épiscopale se concentrait principalement dans les mains des métropolitains, des primats, des patriarches, à qui appartenait la confirmation des élus. Le Pontife romain étendait sur toute l'Église son droit de juridiction universelle même en matière électorale, puisqu'il confirmait les patriarches dans leur dignité par l'acceptation des lettres de communion qu'ils étaient tenus de lui écrire après leur élection.

Sous l'empire de cette discipline, qui dans les élections ecclésiastiques faisait une part si sage aux fidèles, au clergé, aux évêques, au Souverain Pontife, fleurirent les plus beaux siècles de l'Église; et cette discipline se prolongea, avec des modifications qu'il n'entre pas dans notre plan de faire connaître, jusqu'au treizième siècle. Il est vrai qu'elle eut à subir souvent de graves atteintes; mais elle fut courageusement défendue par les conciles et par les Papes. Les atteintes les plus dangereuses partaient de l'ambition des princes, qui tendaient à se rendre

[1] Turbis non esse permittendum eorum qui in sacerdoti sunt constituendi electionem facere. LABBE, t. II, *Conc. Laod. can.* 13.

[2] Voyez THOMASSIN, *Disciplin. ecclés.*, t. II.

maîtres des élections. De bonne heure l'Église avait reconnu aux princes, à cause de leur foi, de leur piété, des services qu'ils rendaient à la religion, un droit de présentation ou de confirmation dans les élections épiscopales, qui devaient toujours rester libres et se faire par le concours des évêques, du clergé et du peuple fidèle. Les bons princes usèrent de ces droits dans l'intérêt de l'Église et de l'État; les princes ambitieux ou cupides s'en servirent au contraire pour exercer leur domination dans l'Église, au grand détriment de la foi, des mœurs, comme de la liberté et de la dignité des peuples. Au onzième siècle, ces abus de la puissance séculière avaient atteint leur apogée et engendraient des maux incalculables. Une lutte séculaire pour la liberté de l'Église et des chrétiens, une lutte soutenue par le courage héroïque et le dévouement infatigable des plus grands et des plus saints Pontifes, parvint enfin à faire rentrer la puissance séculière dans ses bornes légitimes, et, dans ces bornes, elle pouvait exercer encore une immense influence sur les élections ecclésiastiques.

Pendant que la puissance des princes sur les élections s'accroissait, celle des Souverains Pontifes s'étendait aussi. Mais cette dernière extension était réclamée par l'impérieuse nécessité des circonstances et le bien de l'Église. Nous avons dit que les premiers conciles, sans porter atteinte aux droits essentiels de la primauté pontificale, avaient réservé l'institution ou la confirmation des évêques élus aux métropolitains et aux patriarches. Cette discipline

resta presque intacte jusqu'aux neuvième et dixième siècles, et des faits nombreux attestent les efforts sérieux que firent les Papes pour soutenir et conserver les droits des métropolitains. Malgré ces efforts désintéressés, le droit d'institution peu à peu fut dévolu au Siége apostolique. La négligence des métropolitains à exercer leur droit, l'abus qu'ils en faisaient quelquefois, la nécessité de recourir à l'autorité apostolique pour obtenir certaines dispenses, pour mettre fin aux dissensions qui éclataient dans les élections, ou même pour écarter les intrusions violentes, telles furent les principales causes qui préparèrent les voies au changement disciplinaire accompli plus tard.

La marche générale des événements allait donc, du onzième au douzième siècle, à remettre la puissance électorale entre les mains des rois et des Papes. Les Papes cependant ne cédèrent pas facilement à cette impulsion. Ils conservèrent autant qu'ils le purent la liberté électorale; et si l'ancienne discipline, devenue inefficace et cessant d'être en harmonie avec les réalités, dut être changée, elle fut remplacée par une institution qui portait encore un caractère de liberté.

Innocent III et le quatrième concile général de Latran [1] créèrent dans l'Église un corps électoral restreint et confièrent aux chapitres cathédraux les élections des évêques. Le sénat épiscopal fut ainsi sub-

[1] LABBE, *Conc. Later. quartum*, cap. XXIV.

stitué aux évêques comprovinciaux, au clergé et aux fidèles, toutefois sans annuler complétement leur intervention dans les choix épiscopaux[1]. La difficulté de réunir les conciles dans un temps d'anarchie et de violence, la diminution notable du nombre des hommes libres et la grossièreté générale des mœurs sous l'empire du régime féodal, l'importance croissante des chapitres, expliquent et justifient la mesure adoptée par le concile de Latran. Il est évident que cette sainte assemblée sut tenir un juste milieu, le seul milieu possible, et résista au torrent qui semblait vouloir emporter toute l'ancienne discipline.

Mais toutes les choses humaines ont leur caducité. Les chapitres ne se montrèrent pas toujours dignes du haut privilége que leur avait attribué le quatrième concile de Latran. D'un autre côté, la puissance papale sur les élections s'accroissait toujours par l'extension illimitée des *réserves*, tandis que la puissance royale s'élevait de plus en plus sur les ruines de l'aristocratie féodale. Malgré les efforts des conciles de Constance et de Bâle pour soutenir la discipline du concile de Latran, les événements préparaient un nouveau changement. Il fut accompli par les concordats du seizième siècle, qui donnèrent aux princes la nomination des évêques, en réservant au Pape l'institution canonique.

Ce régime, qui règne encore dans la plus grande partie de l'Église, a eu ses avantages et ses inconvé-

[1] Voir THOMASSIN, *Disciplin. ecclés.*, l. II.

nients. Ce n'est pas ici le lieu de les signaler. Mais de ce rapide exposé il résulte, ce nous semble, que l'Église a maintenu, autant que les circonstances le lui ont permis, le système électoral pour les dignités sacrées; qu'elle a voulu conserver ainsi une juste part d'influence à la démocratie chrétienne dans la constitution ecclésiastique; et il est permis de penser qu'elle rendrait avec joie ce beau privilége électoral au clergé et au peuple *fidèle,* si les mœurs générales et les conditions politiques se prêtaient à un retour prudent vers les formes sages et saintes de l'ancienne discipline.

IV. Les prêtres et les laïques dans un concile. Justice ecclésiastique.

Le second ordre ecclésiastique, qui a joui pendant tant de siècles des beaux priviléges électoraux que nous venons de faire connaître, a toujours possédé un rang et une influence déterminés dans les assemblées conciliaires.

Le concile diocésain ou synode se compose des prêtres que le droit ou la coutume y appellent sous l'autorité de l'évêque. Dans les conciles provinciaux et généraux il y a toujours des prêtres. Leur présence y est même nécessaire, d'après la doctrine ordinaire des théologiens; et le cardinal de la Luzerne n'hésite pas à dire qu'un concile sans prêtres ne serait pas invalide sans doute, puisque les évêques avec le Souverain Pontife ont seuls, de droit divin, le pouvoir législatif et judiciaire, mais qu'il serait *illicite*[1].

Tous les théologiens reconnaissent aussi que les

[1] LA LUZERNE, *Droits des évêques*, p. 489.

prêtres, dans les conciles, possèdent de droit divin la voix consultative, et qu'ils peuvent jouir de la voix délibérative quand l'Église juge convenable de la leur accorder [1].

Une foule de monuments ecclésiastiques attestent la présence des laïques eux-mêmes dans les conciles. Ils sont aptes à la voix consultative, et l'Église la leur a concédée plusieurs fois [2].

Le respect profond de l'Église pour la dignité humaine, comme son amour de la justice, se manifestent aussi dans les garanties qu'elle a toujours données aux accusés et dans les formes protectrices dont elle a environné les jugements ecclésiastiques.

L'évêque, de droit divin, est seul juge de ses prêtres; mais dès l'origine nous le voyons user de ce pouvoir redoutable avec une grande sagesse et une profonde modestie. Aussitôt que les circonstances du temps le permettent, l'évêque n'exerce plus seul les fonctions judiciaires; il juge en public et avec l'assistance de ses prêtres. Plus tard, en Occident, les jugements des clercs sont réservés aux conciles. Alors le tribunal ecclésiastique est composé d'évêques et offre aux accusés, par la qualité des juges, la plus haute et la plus précieuse garantie. Lorsque la tenue des conciles devint plus difficile, la juridiction contentieuse des évêques fut exercée par délégation et confiée à l'official. L'accusé fut placé sous la protection d'une procédure habilement calculée

[1] LA LUZERNE, *Droits des évêques*, p. 488 à 498.
[2] *Ibid.*, p. 516 et suiv.

par les Papes jurisconsultes du treizième et du quatorzième siècle pour sauvegarder tous les droits de la défense. Enfin le concile de Trente a donné les plus sages règlements pour assurer la bonne administration de la justice épiscopale.

Les notions qui précèdent nous paraissent suffisantes pour donner une première idée du rang et du rôle de la démocratie dans l'Église. On doit reconnaître que l'Église, sans jamais sacrifier le grand et fondamental principe de la souveraineté divine des premiers pasteurs, s'est montrée jalouse de faire, selon les circonstances des temps et des mœurs, une part honorable et utile à la démocratie.

Les éclaircissements et les développements que demandent les matières si intéressantes que nous venons de toucher dans ce chapitre se trouveront à la fin du second volume de cet ouvrage. Nous les renvoyons en ce lieu, avec ceux qu'exigeait le sujet traité dans le chapitre précédent, pour ne pas différer plus longtemps d'aborder la question capitale de ces deux premiers volumes, celle des rapports de l'épiscopat avec la papauté. La solution de cette question peut seule nous permettre de porter un jugement définitif sur la nature de la constitution de l'Église.

LIVRE DEUXIÈME.

DES RAPPORTS DE L'ÉPISCOPAT AVEC LA PAPAUTÉ.

CHAPITRE Ier.

POSITION DE LA QUESTION.

SOMMAIRE. — I. La question. — II. Charte divine de l'Église catholique. — III. Cette charte doit être interprétée principalement par les actes des conciles généraux. — IV. Ce qu'il faut chercher dans ces actes. — V. Avertissement au lecteur.

I. La question. Nos précédentes études nous ont amené à reconnaître que le gouvernement de l'Église réside dans le Pape et dans les évêques : dans le Pape, vrai monarque; dans les évêques, formant une véritable aristocratie.

Tous les théologiens orthodoxes enseignent que la monarchie de l'Église est tempérée d'aristocratie. Mais ils sont loin de s'entendre sur la manière de concevoir ce tempérament et d'établir les rapports du Pape avec les évêques.

Ce n'est pas ici le lieu de donner un exposé complet de ces différentes doctrines, qui seront proposées et discutées dans les quatrième et cinquième livres de cet ouvrage. Mais, pour introduire le lecteur dans les études qui vont commencer, il est né-

cessaire de présenter de suite ici une idée générale de ces doctrines et de leurs caractères distinctifs.

Une école célèbre et digne de respect n'hésite pas à reconnaître que les évêques ne sont pas de simples vicaires du Pape; qu'ils sont de *vrais princes*, possédant une autorité qui leur est propre, et, en partie, d'origine divine. Les théologiens de cette école avouent que le Pape ne pourrait pas supprimer l'épiscopat, et faire gouverner l'Église par des vicaires apostoliques. Ils conviennent que les évêques peuvent participer au gouvernement général de l'Église, dans la mesure que le Pape détermine.

Malgré ces aveux et ces concessions, il n'en est pas moins évident que, dans le système de cette école, le Pape possède la monarchie pure, indivisible, absolue, illimitée. Il possède la monarchie pure, puisqu'il ne voit rien dans l'Église ni à côté ni au-dessus de lui; la monarchie indivisible, puisqu'il ne connaît aucun partage *nécessaire* de la souveraineté; la monarchie absolue, puisqu'il fait seul la loi et impose une obéissance absolue à la loi qu'il fait; la monarchie illimitée, puisqu'il n'est responsable qu'à Dieu de l'usage de son autorité. En dépit de toutes les formules qui affirment son caractère tempéré, la monarchie pontificale reste donc une puissance qui n'a d'autre contre-poids que les devoirs sacrés de la foi et de la vertu chrétiennes[1].

[1] L'école italienne et Bellarmin.

L'autre système, au contraire, tout en reconnaissant que le Pape est un vrai monarque; que les évêques lui sont subordonnés et lui doivent l'obéissance canonique, attribue à ceux-ci un droit divin et inamissible dans le gouvernement général de l'Église, une participation réelle à la souveraineté spirituelle. Les évêques ne sont pas seulement les conseillers du Pape, ils sont juges et législateurs avec lui; et, par leur union avec leur chef, forment la souveraineté ecclésiastique. Cette souveraineté est donc essentiellement complexe et composée de l'élément monarchique et de l'élément aristocratique. Par cette dualité d'éléments, elle se trouve nécessairement pondérée en elle-même. Le Pape a des droits et des devoirs à l'égard des évêques; les évêques ont des devoirs et des droits à l'égard du Pape; et l'absolu se trouve banni de leurs rapports. Ainsi la monarchie de l'Église est véritablement et efficacement tempérée d'aristocratie[1].

Ces deux systèmes sont en présence dans les écoles et dans l'Église. Quel est le vrai? Quel est celui qui procède de l'institution divine, et qui a pour lui l'Écriture et la tradition? Grande question, digne de l'attention de tout esprit élevé, de tout homme religieux, de tout homme politique; grande question surtout dans les circonstances présentes, et à la veille d'un concile général!

Dans une société divine, dans une société où

[1] L'école de Paris et Bossuet.

l'autorité est divine et d'origine divine, cette question ne peut être ni très-obscure ni très-difficile à résoudre; car, s'il en était ainsi, la souveraineté spirituelle serait incertaine dans son sujet. Le divin fondateur du Christianisme, n'ayant pas déterminé d'une manière exacte les conditions de cette souveraineté, aurait assis l'édifice de son Église sur une base vacillante. Les vrais Chrétiens peuvent-ils admettre cette conclusion ? Peuvent-ils croire que la constitution de l'Église a eu besoin de longs siècles pour produire et développer ses éléments intégrants? Ne semble-t-il pas que, dès son origine, elle a dû être déterminée dans ses conditions vitales; qu'elle a dû être assise sur des bases immuables?

Pourquoi donc tant de controverses dans les écoles catholiques sur cette question capitale? Elle serait bientôt résolue, et dans le sens le plus modéré, si on voulait s'en tenir à ce qui est de foi, à ce qui est universellement reconnu par tous les orthodoxes. Oui, si on voulait se renfermer dans les bornes de la sagesse antique; si on voulait respecter sincèrement les conditions de la paix, de la charité, de la liberté ecclésiastique, le livre que nous écrivons serait entièrement inutile, et nous serions heureux de le supprimer.

Mais certains esprits vont à l'absolu avec une facilité prodigieuse. Les œuvres de la divine sagesse, qui procède toujours avec ordre, poids et mesure, ne sont pas toujours saisies, dans leurs grandes harmonies, par des esprits exclusifs et extrêmes. Et on

a vu des hommes aussi pieux que savants proposer et défendre les théories les plus outrées, en croyant servir uniquement les intérêts de l'unité et de la paix ecclésiastiques.

D'autres causes aussi, qu'il n'est pas nécessaire d'énumérer ici, ont contribué à la formation de ces théories absolues que nous aurons à discuter.

Mais avant d'aborder cette discussion, nous avons une longue carrière à fournir.

La grande question que nous avons posée doit trouver sa solution directe dans l'Écriture sainte, dans la tradition et dans l'histoire de l'Église.

Notre premier devoir est donc d'ouvrir d'abord avec respect le saint Évangile, et d'y chercher la nature du pouvoir spirituel qui régit la société chrétienne.

II. Charte divine de l'Église.

« En ces jours, le Seigneur se retira sur la montagne pour prier, et il passa la nuit dans cette prière. Et quand le jour vint, il appela ses disciples et en choisit douze qu'il nomma Apôtres[1].

Il les établit pour être avec lui et pour les envoyer prêcher[2]...

Jésus vint aux environs de Césarée de Philippe; et il interrogeait ses disciples : Que dit-on du Fils de l'homme?

Ils lui répondirent : Les uns disent : C'est Jean-Baptiste; les autres, Élie; les autres, Jérémie ou l'un des prophètes.

[1] Luc, VI, 12, 13.
[2] Marc, III, 14.

Jésus leur dit : Et vous, qui dites-vous que je suis ?

Simon Pierre répondant, dit : Vous êtes le Christ, Fils du Dieu vivant.

Et Jésus lui répondit : Tu es heureux, Simon, fils de Jean; car la chair et le sang ne t'ont point révélé ceçi, mais mon Père qui est dans les cieux.

Et moi, je te dis que tu es Pierre; et sur cette pierre je bâtirai mon Église; et les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle;

Et je te donnerai les clefs du royaume des cieux; et tout ce que tu lieras sur la terre sera aussi lié dans le ciel; et tout ce que tu délieras sur la terre sera aussi délié dans le ciel [1]...

Le Seigneur dit : Simon, Simon, voilà que Satan a désiré vous passer au crible comme le froment.

Et moi, j'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille pas. Et toi, quand tu seras converti, confirme tes frères [2]...

Jésus dit à Simon Pierre : Simon, fils de Jean, m'aimez-vous plus que ceux-ci? Oui, Seigneur, répondit-il; vous savez que je vous aime. Jésus lui dit : Paissez mes brebis.

Il lui dit une seconde fois : Simon, fils de Jean, m'aimez-vous? Pierre lui répondit : Oui, Seigneur, vous savez que je vous aime. Jésus lui dit : Paissez mes agneaux.

Il lui dit pour la troisième fois : Simon, fils de

[1] MATTH., XVI, 13 à 19.
[2] LUC, XXII, 31, 32.

Jean, m'aimez-vous? Pierre fut contristé de ce qu'il lui demandait pour la troisième fois : M'aimez-vous? Et il lui dit : Seigneur, vous connaissez tout; vous savez que je vous aime. Il lui dit : Paissez mes brebis [1]...

En un certain jour, les disciples s'approchèrent de Jésus... et il leur dit :

En vérité, je vous le dis, tout ce que vous aurez lié sur la terre sera lié dans le ciel, et tout ce que vous aurez délié sur la terre sera délié dans le ciel...

Lorsque l'Esprit de vérité sera arrivé, il vous enseignera toute vérité [2].

La paix soit avec vous; comme mon Père m'a envoyé, moi, je vous envoie..... recevez l'Esprit-Saint [3]...

Tout pouvoir m'a été donné dans le ciel et sur la terre.

Allez donc, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, leur enseignant à garder tous mes commandements; et voilà que je suis avec vous, tous les jours, jusqu'à la consommation des siècles [4]...

Partout où seront deux ou trois personnes assemblées en mon nom, là je suis au milieu d'elles [5]...

Qui vous écoute m'écoute; qui vous méprise me

[1] JOANN., XXI. 15 à 17.
[2] JOANN., XVI, 13.
[3] JOANN., XX, 21, 22.
[4] MATTH., XXVIII, 18, 19, 20.
[5] MATTH., XVIII. 1, 18, 20.

méprise. Et celui qui me méprise méprise Celui qui m'a envoyé [1]...

Si votre frère ne vous écoute pas, portez plainte à l'Église; et s'il n'écoute pas l'Église, qu'il soit pour vous comme un païen et un publicain [2]...

Les *fidèles* sont comme un édifice bâti sur le fondement des Apôtres et des Prophètes, dont Jésus-Christ est lui-même la principale pierre de l'angle [3]...

Jésus-Christ a aimé l'Église et s'est livré pour elle... pour la faire paraître devant lui pleine de gloire..., sainte et immaculée [4]...

L'Église du Dieu vivant est la colonne et le soutien de la vérité [5]. »

Tels sont les textes célèbres qui forment la charte constitutionnelle de l'Église catholique. Douze apôtres sont choisis. Un chef leur est préposé. De grands et de beaux priviléges sont attribués à ce chef. Il est le fondement inébranlable de l'Église; il a le dépôt des clefs célestes; il a le devoir de confirmer ses frères et de paître tout le troupeau.

Mais il faut remarquer, en premier lieu, qu'une partie des pouvoirs souverains est étendue aux autres Apôtres, puisqu'ils *lient* et *délient* comme Pierre; puisqu'ils sont *envoyés comme Jésus-Christ lui-même a été envoyé;* puisqu'ils possèdent la plénitude de l'Es-

[1] Luc, x, 16.
[2] Matth., xviii, 17.
[3] Eph., ii, 20.
[4] Eph., v, 25, 27.
[5] I Timoth., iii, 15.

prit saint; puisque eux aussi sont *le fondement* de l'Église. Il faut remarquer, en second lieu, que les plus grands pouvoirs sont conférés et que les plus grandes promesses sont adressées à l'unité collective de Pierre et des autres Apôtres : *Allez, enseignez, baptisez toutes les nations, et je serai avec vous jusqu'à la fin des siècles.* Il faut remarquer, en troisième lieu, que l'unité collective de Pierre et des autres Apôtres forme le tribunal suprême de l'Église; portez vos plaintes à l'Église : *Dic Ecclesiæ.* Tout fidèle doit à ce tribunal l'obéissance due à Jésus-Christ : *qui vous écoute m'écoute.* C'est la révolte contre ce tribunal qui fait encourir la peine suprême de la séparation de la société religieuse : *que celui qui n'écoute pas l'Église soit pour vous comme un païen et un publicain.* Remarquons encore que c'est l'*Église*, ou l'unité collective de Pierre et des autres Apôtres, qui est *la colonne et le soutien de la vérité*[1].

Ces textes sacrés ne semblent-ils pas exclure du gouvernement de l'Église la monarchie pure, absolue, indivisible? Si le Seigneur avait voulu attribuer à Pierre et à ses successeurs cette monarchie, aurait-il étendu une partie des pouvoirs souverains aux autres Apôtres et à leurs successeurs? Aurait-il tout accordé, tout promis, tout donné à l'unité collective de Pierre et des Apôtres, à l'unité collective de leurs successeurs? Attribuer au Seigneur une pareille conduite ne serait-ce pas le mettre en oppo-

[1] Nous ne parlons ici que de l'infaillibilité active de l'Église, parce qu'elle est le fondement de son infaillibilité passive.

sition avec lui-même? ne serait-ce pas outrager la divine Sagesse?

Mais qui pouvait mieux connaître la pensée du Sauveur que Pierre et les Apôtres? Il est donc de la dernière importance de savoir comment ils ont compris et exercé le souverain pouvoir dans les circonstances les plus solennelles et les plus décisives. Une question s'était élevée au sein de l'Église apostolique et elle divisait les fidèles. Cette question demandait une solution propre à ramener la paix dans la société naissante. Comment s'y prirent les Apôtres pour résoudre et terminer cette première controverse?

« Et plusieurs qui étaient descendus de Judée enseignaient aux frères : Si vous n'êtes circoncis selon la loi de Moïse, vous ne pouvez être sauvés.

Un grand débat s'étant élevé entre Paul et Barnabé contre eux, on convint que Paul et Barnabé et quelques autres d'entre eux monteraient à Jérusalem vers les Apôtres et les prêtres pour cette question.

Ceux qui avaient été envoyés par l'Église traversèrent la Phénicie et la Samarie, racontant la conversion des Gentils, et ils remplissaient de joie tous les frères.

Or, étant arrivés à Jérusalem, ils furent reçus de l'Église, et des Apôtres, et des prêtres, et annoncèrent toutes les choses que Dieu avait faites avec eux.

Et plusieurs de la secte des pharisiens, qui avaient

embrassé la foi, se levèrent, disant qu'il fallait les circoncire et leur commander de garder la loi de Moïse.

Les Apôtres donc et les prêtres s'assemblèrent pour cette question.

Et après un long débat, Pierre se leva, et leur dit : Mes frères, vous savez qu'il y a longtemps que Dieu m'a élu parmi vous, afin que les Gentils entendissent par ma bouche la parole de l'Évangile, et qu'ils crussent.

Et Dieu, qui connaît les cœurs, lui a rendu témoignage, leur donnant le Saint-Esprit comme à nous.

Et il n'a point fait de différence entre eux et nous, ayant purifié leurs cœurs par la foi.

Maintenant donc, pourquoi tentez-vous Dieu, imposant à ses disciples un joug que nos pères ni nous n'avons pu porter?

Nous croyons que nous serons sauvés par la grâce du Seigneur Jésus-Christ, comme eux.

Alors toute la multitude se tut; et ils écoutaient Barnabé et Paul racontant quels prodiges et quelles merveilles Dieu avait faits par eux au milieu des Gentils.

Et après qu'ils se furent tus, Jacques répondit : Mes frères, écoutez-moi :

Simon a raconté comment Dieu a commencé à regarder les Gentils pour se faire un peuple consacré à son nom.

Et à cela s'accordent les paroles des prophètes, qu'il est écrit :

« Après cela, je reviendrai et je rétablirai le tabernacle de David, qui est tombé, et je réparerai ses ruines, et le relèverai;

Afin que le reste des hommes et tous les Gentils sur lesquels est invoqué mon nom recherchent le Seigneur, dit le Dieu qui opère ces choses. »

Dès l'éternité Dieu connaît son œuvre.

C'est pourquoi je juge, *judico,* qu'il ne faut pas inquiéter ceux des Gentils qui se convertissent à lui;

Mais leur écrire qu'ils s'abstiennent des souillures des idoles et de la prostitution, et des chairs étouffées, et du sang.

Quant à Moïse, dès le temps ancien, il a en chaque ville des hommes qui l'annoncent dans les synagogues, où on le lit chaque jour du sabbat.

Alors il plut aux Apôtres et aux prêtres, ainsi qu'à toute l'Église, de choisir quelques-uns d'entre eux, et d'envoyer à Antioche, avec Paul et Barnabé, Jude, surnommé Barsabas, et Silas, les premiers entre les frères.

Écrivant par eux : Les Apôtres, les prêtres nos frères, aux frères qui sont parmi les Gentils à Antioche et en Syrie, et en Cilicie, salut;

Parce que nous avons appris que quelques-uns des nôtres vous ont inquiétés par leurs paroles, troublant vos âmes, sans que nous leur en eussions donné l'ordre :

Il nous a plu, à nous tous assemblés, de vous envoyer des hommes que nous avons choisis avec nos très-chers Barnabé et Paul,

Des hommes qui ont exposé leurs vies pour le nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Nous avons donc envoyé Jude et Silas, lesquels vous diront les mêmes choses de vive voix.

Car il a semblé bon au Saint-Esprit et à nous de ne point vous imposer d'autres fardeaux que ceux qui sont nécessaires.

Que vous vous absteniez des victimes sacrifiées aux idoles, et du sang, et des chairs étouffées, et de la fornication : toutes choses dont vous ferez bien de vous garder. Adieu.

Envoyés, ils vinrent à Antioche, et, assemblant les fidèles, leur donnèrent l'épître.

Et l'ayant lue, ils furent remplis de consolation et de joie... Et Paul, ayant choisi Silas, partit, confié à la grâce de Dieu par les frères.

Et il traversa la Syrie et la Cilicie, affermissant les Églises, et leur ordonnant d'observer les préceptes des Apôtres et des prêtres[1]. »

D'après cette narration, il est incontestable qu'à la suite d'une délibération confuse, Pierre prit le premier la parole, jeta un grand jour sur la question, et ramena dans l'assemblée l'ordre et le silence. Il est également incontestable que Jacques, comme Pierre, exerça la qualité de *juge*, et opina librement après lui. Le décret, conforme à l'opinion émise par saint Pierre, fut rédigé dans les termes mêmes fournis par saint Jacques, et publié au nom

[1] *Acta*, cap. xv, 1 à 31, 40, 41.

de tous les Apôtres et des prêtres. L'assistance de l'Esprit-Saint est invoquée comme la vraie source de l'autorité que l'assemblée s'attribue, et le décret impose l'obéissance à tous les fidèles.

Nous ne craignons pas de le dire, ce n'est pas dans le concile de Jérusalem qu'il faut chercher une preuve en faveur de la monarchie pure et absolue de saint Pierre.

Le premier exercice de l'autorité collective des Apôtres semble donc confirmer les déductions que nous avons tirées des textes sacrés qui rapportent l'origine et font connaître la nature de cette autorité.

III. L'Église, interprète de sa constitution par les actes des conciles généraux

Mais les interprétations individuelles sont ici d'un poids léger. C'est à l'Église qu'il appartient de déclarer, par sa propre histoire, la nature du pouvoir qui la gouverne. Serait-il possible que la vraie nature du régime ecclésiastique ne se fût pas révélée dans une histoire de dix-huit siècles? Serait-il vrai que de l'action continuelle de la papauté sur l'épiscopat et de l'épiscopat sur la papauté, on ne pût pas déduire avec certitude leurs rapports réciproques? C'est surtout dans les conciles généraux que ces rapports se révèlent, et que le jeu vital de la constitution de l'Église est facile à saisir.

Les actes des conciles généraux sont donc le commentaire authentique, irrécusable des textes sacrés, que nous avons appelés la *Charte constitutionnelle* de l'Église de Jésus-Christ. C'est dans cette histoire que nous en trouverons l'interprétation légitime.

Sans aucun parti pris, et guidé par le seul amour de la vérité, consultons donc ces *actes* des conciles généraux, et demandons-leur de nous manifester la vraie nature de la constitution de l'Église. C'est la lecture attentive de ces *actes* qui nous donnera, dans toute leur sincérité, les vrais rapports de l'épiscopat et de la papauté.

Dans cette immense et délicate question, rien ne peut remplacer ce recours aux actes authentiques des conciles généraux. Les historiens, les théologiens, les canonistes, ne peuvent, en aucune manière, remplacer cette étude des sources.

Nous la ferons avec tout le zèle et tout le soin dont nous sommes capable. Nous nous efforcerons de mettre dans le jour le plus complet toutes les preuves de la primauté divine du Siége Apostolique, toutes les preuves de l'autorité divine de l'épiscopat, et de placer dans leur accord naturel ces deux puissances qui n'en font qu'UNE.

IV. Ce que nous chercherons dans les actes des conciles généraux.

Il est inutile sans doute d'avertir qu'il ne faut pas chercher ici une histoire complète des conciles généraux, mais uniquement celle des rapports de l'épiscopat avec la papauté dans les conciles généraux.

Quel a été le sujet ou le siége de la souveraineté dans les conciles généraux? Telle est la question principale que nous aurons à traiter.

A cet égard, on peut faire trois hypothèses. La première placerait cette souveraineté dans le Pape tout seul. En ce cas, le Pape ferait la loi au concile et se montrerait son maître absolu. La seconde attri-

buerait la souveraineté absolue au corps épiscopal, qui exercerait sur le Pape une domination illimitée. La troisième, enfin, refuserait la souveraineté absolue et au Pape tout seul et aux évêques séparés du Pape, et la ferait consister dans l'accord du Pape avec les évêques et des évêques avec le Pape. Dans cette hypothèse, la souveraineté serait composée, et il faudrait déterminer les droits du Pape à l'égard du concile et du corps épiscopal, les droits des évêques à l'égard du Pape. Il faudrait aussi mettre en lumière les procédés par lesquels pourrait s'établir l'accord du Pape avec les évêques et des évêques avec le Pape.

De ces trois hypothèses, une étude attentive des actes des conciles généraux doit nous faire connaître celle qui est vraiment historique, et nous découvrir en elle la vraie nature, les vrais caractères de la souveraineté spirituelle, telle que l'Homme-Dieu l'a fondée.

V. Avertissement au lecteur.

Nous avertissons le lecteur que, dans cette longue étude historique, nous ne traiterons pas directement la question de l'infaillibilité pontificale, mais bien celle de la nature de la souveraineté spirituelle. Quoique la question de l'infaillibilité pontificale soit intimement liée à la seconde, nous l'écartons, autant que possible, de ce premier travail, pour ne l'aborder qu'à son heure[1].

C'est encore ici le lieu d'avertir le lecteur que, dans ce travail, nous nous sommes préoccupé sur-

[1] Voir les livres IV et V.

tout des thèses de Muzzarelli, dans son livre : *De auctoritate Romani Pontificis in conciliis generalibus.* Bossuet a discuté Bellarmin. Le cardinal de la Luzerne n'a pas laissé sans réponse un seul des arguments du cardinal Orsi. Malgré la médiocrité de nos forces, nous avons cru nécessaire de soumettre à un examen sérieux les nouvelles dissertations du savant et pieux Muzzarelli. La plupart du temps, sans le nommer, nous opposons nos thèses à ses thèses, nos raisonnements à ses raisonnements, et si nous n'entrons pas dans une réfutation plus détaillée, c'est que nous ne voulons pas grossir cet ouvrage outre mesure. Ainsi nous continuons, selon nos moyens, une des plus grandes et des plus importantes controverses qui aient été agitées dans l'Église de Jésus-Christ, et nous la reprenons dans des circonstances solennelles et décisives qui la rendent plus que jamais nécessaire.

CHAPITRE II.

LE PREMIER CONCILE GÉNÉRAL DE NICÉE.

SOMMAIRE. — I. La primauté du Pontife romain dans le premier concile général. — II. Loi et forme des délibérations de Nicée. — III. Vrais caractères de la monarchie de l'Église. — IV. Controverses terminées par le concile de Nicée qui ne l'avaient point été entièrement avant lui. — V. Justification de saint Cyprien par saint Augustin et doctrine du grand docteur. — VI. Conséquences de ces faits et de cette doctrine. — VII. Conclusion de ce chapitre.

Tout le monde sait que le concile de Nicée fut réuni pour la condamnation de l'hérésie d'Arius.

I. Primauté du Pontife romain

dans le premier concile.

Deux conciles d'Alexandrie, qui avaient été approuvés par de nombreuses Églises de l'Orient, s'étaient déjà prononcés contre la doctrine de ce prêtre infidèle, et l'Église romaine l'avait proscrite lorsqu'elle avait condamné Sabellius et Paul de Samosate. Malgré ces manifestations de la foi universelle, la convocation d'un concile général fut jugée nécessaire pour mettre fin à l'erreur et aux troubles qu'elle engendrait. Constantin fut l'auteur de cette convocation, mais, comme le remarque Rufin, il ne prit cette initiative que *du consentement des prêtres*[1]. Et certes à la tête de ces prêtres, ou plutôt de ces évêques, qui furent d'avis de convoquer le concile général, il faut placer le pontife romain Sylvestre. Les paroles solennelles prononcées par le légat du pape saint Léon au concile de Chalcédoine, qui se tint seulement cent vingt-six ans après celui de Nicée, prouvent avec évidence que toujours on avait admis la nécessité du consentement de l'évêque de Rome pour réunir un concile général. Voici la déclaration de Lucentius : « Il n'a jamais été permis de convoquer un concile sans l'autorité du Siége Apostolique, et cela n'a jamais été fait[2] ».

Si les droits du Pontife romain ne furent pas mé-

[1] Ex sacerdotali sententia apud urbem Nicæam episcopale concilium convocat. RUFIN, *Histor.*, lib. I, cap. I.

[2] Lucentius, reverendissimus episcopus et vicarius Sedis Apostolicæ, dixit : Judicii sui necesse est eum dare rationem, quia cum personam judicandi non haberet præsumpsit, et synodum ausus est facere sine auctoritate Sedis Apostolicæ, quod nunquam licuit, nunquam factum est. LABBE, *Conc.*, t. IV, p. 95.

connus dans la convocation du premier concile général, sa primauté fut aussi respectée dans la célébration même du concile, puisque la présidence fut attribuée à ses légats, les prêtres Victor et Vincent et l'évêque Osius, de Cordoue. Nous trouvons la signature de ces légats en tête de toutes les autres, et avant celles des grands patriarches de l'Orient. Il est vrai que, dans ces souscriptions, Osius ne prend pas le titre de légat du Saint-Siége. Mais on ne voit pas qu'il pût, par lui-même et par le droit de son église, se placer au-dessus de tous les grands évêques de l'Orient, présents en personne au concile. D'ailleurs Gélase de Cyzique, écrivain grec du cinquième siècle, nous a conservé un texte d'Eusèbe où l'auteur de la vie de Constantin dit expressément « qu'Osius d'Espagne, dont le nom était célèbre, tenait la place de Sylvestre, évêque de la grande Rome [1] ».

S'il restait quelques doutes, la pratique des conciles suivants, qui furent présidés par les légats du Saint-Siége, un évêque et deux prêtres, servirait à les lever.

Il est incontestable aussi que les décrets de Nicée furent portés avec le consentement des légats du Saint-Siége, et, de cette manière, approuvés et confirmés par son autorité.

[1] Ipse etiam Hosius ex Hispaniis nominis et famæ celebritate insignis, qui Sylvestri episcopi maximæ Romæ locum obtinebat, una cum romanis presbyteris Bitone et Vincentio, cum aliis multis in consessu illo adfuit. *Hist. Conc. Nicæni,* lib. I, cap. v. — Sozomène, lib. I, cap. xvii.

Ainsi, tous les droits divins du Siége Apostolique paraissent dès le premier concile général.

II. Loi et forme des délibérations.

Il s'agit maintenant d'examiner si l'autorité du Saint-Siége se montra, dans ce premier concile, avec le caractère de la monarchie pure, indivisible, absolue, ou bien si la souveraineté fut véritablement exercée par le concile, c'est-à-dire par les évêques réunis sous l'autorité du Siége Apostolique et formant avec leur chef une assemblée souveraine.

L'objet principal du concile de Nicée, comme nous l'avons dit, fut l'examen des doctrines d'Arius. Qu'on veuille bien remarquer que ce n'était pas la foi de l'Église qui était mise en question à Nicée. La foi ancienne, universelle, perpétuelle, constante de l'Église a été, est toujours la règle des esprits, et par conséquent ne peut jamais devenir l'objet de la délibération d'un concile. La question examinée à Nicée était celle de savoir si la doctrine du prêtre d'Alexandrie était ou n'était pas conforme à la foi de l'Église. Et cette question y fut discutée avec une entière liberté.

Nous n'avons pas tous les actes du concile de Nicée, mais par les récits de saint Athanase, de Socrate, de Sozomène, de Rufin, de Gélase de Cyzique, nous pouvons nous former une juste idée de ses délibérations.

D'abord il est hors de doute qu'Arius, en personne, fut entendu et eut la liberté d'expliquer et de défendre sa doctrine. Ses partisans aussi, les évêques qui suivaient les deux Eusèbe de Nicomédie et de

Césarée, eurent les mêmes droits de défense. Parmi eux se trouvaient des hommes très-savants, très-éloquents, habiles dialecticiens. Du côté des orthodoxes, le diacre Athanase se faisait remarquer par des qualités qui ne le cédaient en rien à celles des adversaires de la vraie foi. Ces libres débats furent très-animés, très-approfondis, très-longs. L'Écriture et la tradition en étaient la règle, et il s'agissait de pénétrer le vrai sens de l'Écriture, le vrai sens de la tradition, de déduire les conséquences légitimes des divins enseignements, d'en exprimer la doctrine en formules claires, précises, propres à exclure l'erreur et tous ses subterfuges.

Notre intention n'est pas d'exposer en elles-mêmes ces mémorables discussions qui roulaient sur le dogme fondamental du Christianisme, l'unité de la Trinité divine et la divinité de Jésus-Christ.

Pour notre objet, il suffit de constater l'entière liberté d'examen qui présida à toute cette controverse et le rôle souverain que le concile s'attribua. Quand tous les doutes eurent été éclaircis, et que les expressions les plus propres à exprimer la foi antique et universelle, la vraie doctrine des Écritures, eurent été trouvées, le président du concile, Osius, proposa, sous la forme d'une profession de foi, la décision qui devait être portée. Tous les Pères du concile furent appelés à donner leur opinion sur le mérite de ce symbole. Ils l'approuvèrent et le votèrent en y attachant leur souscription. Le vote fut moralement unanime, puisqu'il n'y eut que deux

opposants qui refusèrent leur signature. Une sanction pénale fut attachée au dogmé qui venait d'être ainsi rigoureusement défini, pour servir désormais de règle à la croyance; et ceux qui refusèrent d'admettre cette définition furent frappés d'anathème ou bannis de l'Église.

III. Caractères de la monarchie de l'Eglise.

L'autorité qui, à Nicée, prononça la décision suprême fut donc l'épiscopat uni à son chef et représentant l'Église universelle. La force de la décision consista dans l'accord, dans le consentement commun des premiers pasteurs. Ce fait, qui ressort avec évidence de l'histoire même du concile, est constaté par Eusèbe, qui nous apprend que « les choses qui avaient plu en commun furent mises par écrit, et corroborées par les signatures de tous [1]. »

Rufin joint son témoignage à celui d'Eusèbe dans des paroles qui ont été souvent citées : « La sentence du saint concile fut portée à Constantin, qui la reçut avec le même respect que s'il l'eût entendue de la bouche de Dieu même, et qui déclara que quiconque oserait contredire ses décrets serait puni d'exil comme convaincu de s'opposer aux ordres de Dieu [2]. » Constantin lui-même, dans la lettre qu'il écrivit à l'Eglise d'Alexandrie immédiatement après le con-

[1] Porro ea quæ in commune placuerant scriptis mandata, et singulorum subscriptione roborata sunt. Euseb., *De vita Constantini*, lib. III, cap. XIV.

[2] Defertur ad Constantinum sacerdotalis concilii sententia. Ille tanquam a Deo prolatam veneratur. Cui si quis tentasset obniti, velut contra divina statuta venientem, in exilium se protestatur acturum. Rufin, lib. I, cap. V.

cile, proclame la souveraineté divine de ce concert, de ce consentement des évêques : « On ne peut regarder autrement que comme un oracle sorti de la bouche de Dieu la décision prononcée par trois cents évêques. C'est pourquoi qu'aucun de vous n'hésite et ne diffère à se soumettre [1]. »

Dans le siècle suivant, le pape saint Léon célébrait l'autorité des canons de Nicée en disant qu'ils avaient été faits « par tous les évêques [2] ».

IV. Autres controverses terminées.

Le dogme de la consubstantialité du Verbe ne fut pas la seule décision portée par le concile de Nicée. Deux graves controverses, qui avaient agité l'Église pendant le second et le troisième siècle, ne furent terminées entièrement que par son autorité.

Nous avons présenté, dans le livre précédent [3], un sommaire de l'histoire de ces célèbres controverses. Nous avons démontré qu'il résulte de cette histoire une preuve solide en faveur de la primauté du Siége Apostolique et de l'universalité de sa juridiction. Nous ne reviendrons pas sur ce point. Mais cette même histoire, comme déjà nous l'avons indiqué, sert aussi à établir le vrai caractère de la monarchie

[1] Nam quod trecentis episcopis visum est, non est aliud quam Dei sententia... Quapropter nemo vestrum hæsitet, nemo moram interponat. LABBE, *Conc.*, t. II, p. 61.

[2] Sancti illi et venerabiles Patres, qui in urbe Nicæna, sacrilego Ario cum sua impietate damnato, mansuras usque in finem mundi leges ecclesiasticorum canonum condiderunt, et apud nos, et in toto orbe terrarum in suis constitutionibus vivunt; et si quid usquam aliter quam illi statuere præsumitur, sine cunctatione cassatur. LEON. *Epist.* 80, alias 53.

[3] Liv. Ier, ch. V.

ecclésiastique, et nous ne devons pas négliger de recueillir cette importante leçon.

Il est certain d'abord que, dans les deux controverses de la Pâque et du baptême des hérétiques, il s'agissait de questions disciplinaires conjointes à des questions de foi. Nous avons déjà remarqué que les judaïsants cherchaient à appuyer leurs erreurs sur la coutume des Églises de l'Asie, qui célébraient la Pâque le même jour que les Juifs; et il est bien évident que la pratique de ne point rebaptiser ou de rebaptiser les hérétiques supposait le principe doctrinal de la validité et de l'invalidité de leur baptême.

Ces questions étaient donc très-importantes, et la seconde, au moins, par sa nature, appartenait à la foi.

Les papes saint Victor et saint Étienne maintenaient la vraie tradition de l'Église, enseignaient la vraie doctrine, et proscrivaient des pratiques dangereuses ou des erreurs contraires à la foi.

Ces saints pontifes ne se contentaient pas d'enseigner. Ils prenaient des mesures sévères et même décisives contre les dissidents. Nous avons vu le pape saint Victor menacer d'excommunication Polycrate d'Éphèse et les évêques d'Asie, qui célébraient la Pâque le même jour que les Juifs. Eusèbe nous fait connaître quelle fut, dès l'origine de cette controverse, l'extrême vivacité des débats entre le métropolitain d'Éphèse et ses évêques d'une part, le pape saint Victor et son concile de l'autre. Per-

suadé que la coutume asiatique était fondée sur un précepte divin, Polycrate écrivait à Victor, avec l'assentiment des évêques de l'Asie : « Qu'il ne se laisserait point ébranler par des menaces; et qu'il était décidé à obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes [1]. »

Nous avons dit que, par l'intervention de saint Irénée, la paix fut rétablie entre le Siége Apostolique et les évêques asiatiques; les menaces d'excommunication n'eurent pas de suites; et malgré l'éclat de ces dissentiments, Polycrate et plusieurs de ses collègues furent honorés comme des saints.

Quoique la coutume de l'Église romaine se généralisât peu à peu, la question resta dans le même état durant le troisième siècle. Cependant les inconvénients de la diversité d'usage dans la célébration de la grande solennité des Chrétiens se faisaient toujours sentir. Eusèbe, dans sa *Vie de Constantin*, remarque què personne ne pouvait trouver de remède à ce mal [2]. Le concile de Nicée dut donc reprendre cette question. Il voulut ramener toutes les Églises à l'uniformité sur la célébration de la fête de Pâques; et il fit un décret solennel, dont l'existence nous est attestée par la lettre de Constantin aux évêques [3] et par le premier canon du concile

[1] His quæ nobis ad terrorem objiciuntur, minime conturbor. Mei enim majores dixerunt magis Deo quam hominibus obtemperandum. Euseb., *Hist. eccles.*, lib. v, c. xxiii.

[2] Nemo certe erat qui huic malo remedium inveniro potuerit. Euseb., *Vita Constantini*, lib. iii, cap. v.

[3] Labbe, *Conc.*, t. II, p. 262.

d'Antioche, célébré en l'année 341 [1]. Après cette décision du concile de Nicée, les quartodécimans furent définitivement rejetés hors de l'Église.

L'autorité du Pape seul ne termina donc pas la controverse élevée, dans ces temps primitifs, sur la célébration de la fête de Pâques; cette question grave et tant agitée ne fut entièrement close que par l'autorité du Pape jointe à celle de l'Église enseignante, réunie ou représentée à Nicée. On peut dire, il est vrai, que la tolérance des souverains Pontifes envers les Asiatiques ne leur permit pas d'user contre eux de toute leur autorité apostolique; et que, par conséquent, le fait que nous venons de rapporter ne nous donne pas toute l'étendue de cette autorité.

Le même langage ne peut être tenu, ce nous semble, au sujet de la question du baptême des hérétiques. Déjà nous avons produit le témoignage très-formel d'Eusèbe, attestant que le pape saint Victor avait excommunié saint Firmilien de Césarée et les évêques de la Cappadoce, de la Galatie, de la Cilicie et des régions voisines, qui rebaptisaient les hérétiques convertis [2]. Firmilien lui-même, dans la trop célèbre lettre qu'il adressa à saint Cyprien, s'exprime de manière à ne laisser aucun doute sur la réalité de cette excommunication [3].

[1] LABBE, *Conc.*, t. II, p. 562.

[2] Voir liv. I, ch. V, p. 104.

[3] Quid enim humilius et lenius quam cum tot episcopis per totum mundum dissensisse, pacem cum singulis vario discordiæ genere rumpentem... Hoc est servasse unitatem spiritus in conjunctione pacis abscindere se a charitatis unitate. *Apud* CYPRIANUM, *Epist.* 75.

Menacé très-certainement d'excommunication, saint Cyprien fut-il effectivement banni de l'Église par le pape saint Étienne? Saint Augustin atteste que, malgré l'ardeur de la dispute, la paix ne fut pas rompue entre ces deux saints personnages. Il semble donc naturel d'en conclure que l'excommunication ne fut pas portée contre les évêques d'Afrique [1]. Mais, quoi qu'il en soit du fait particulier à saint Cyprien, il est certain que, dans cette controverse, le pape saint Étienne usa de toute son autorité apostolique. Il prenait la défense de la coutume la plus ancienne et la plus générale dans l'Église. On peut dire, il est vrai, pour excuser les opposants, que cette antiquité et cette généralité de la coutume romaine n'étaient pas alors certainement connues, et qu'elles étaient même contestées par les évêques si nombreux de l'Asie, qui rebaptisaient les hérétiques [2]. Saint Augustin lui-même reconnaît que la coutume romaine, quoique légitime, n'était pas *assurée* à cette époque [3]. Appuyé cependant sur l'an-

[1] Stephanus abstinendos eos putaverat qui de suscipiendis hæreticis priscam consuetudinem convellere niterentur. Iste (Cyprianus) autem quæstionis istius difficultate permotus, et sanctis charitatis visceribus largissime præditus, in unitate cum eis manendum, qui diversa sentirent. Ita, quamvis commotius fraterne quidem indignarentur, vicit tamen pax in cordibus eorum, ut nullum inter eos schismatis malum oriretur. AUGUSTINUS, *De bapt., contra donat.*, lib. V, cap. XXV.

[2] CYPRIANI *Opera*, epist. 75.

[3] Quia tunc non extiterunt, nisi qui ei consuetudinem opponerent, defensiones autem istius consuetudinis non tales afferrent, quibus talis anima moveretur, noluit vir gravissimus (Cyprianus) ratio-

tiquité et la généralité d'une coutume qui n'était pas douteuse pour lui, le Souverain Pontife enseignait les évêques en une matière qui touchait essentiellement à la foi. A l'enseignement, il joignait un précepte très-formel, qu'il munissait des peines suprêmes dans l'ordre spirituel. Cependant rien ne prouve que Firmilien et Cyprien aient rétracté leur doctrine et abandonné la pratique de la rebaptisation. Saint Augustin déclare qu'on ne trouve aucune preuve de la rétractation de Cyprien, quoique cette rétractation lui paraisse souverainement digne d'un si grand homme [1].

Eh bien, nonobstant leur dissentiment avec le souverain Pontife, et quoiqu'on ne puisse pas prouver qu'ils aient abandonné leur erreur, Firmilien est honoré par les Grecs comme un saint [2], et tous les jours l'Église, au saint sacrifice, rappelle la mémoire de Cyprien, et mêle son nom vénéré à ceux de Marie, des Apôtres et des plus glorieux martyrs.

Comment expliquer un fait aussi étrange? Comment expliquer que des hommes qui étaient réellement dans l'erreur et refusaient de se soumettre aux

nes suas, etsi non veras (quod eum latebat) sed tamen non victas veraci quidem, sed nondum assertæ consuetudini opponere. AUGUSTINUS, *De bapt.*, lib. II, cap. VIII.

[1] Correxisse (Cyprianum) istam sententiam non invenitur. Non incongruenter tamen de tali viro æstimandum est quod correxerit: et fortasse suppressum est ab iis qui hoc errore nimium delectati sunt, et tanto velut patrocinio carere noluerunt. AUGUSTINUS, *Epist.* 48 *ad Vincentium donatistam*, cap. X.

[2] *Menol.*, 28 octobre.

décisions du chef de l'Église, signalant et condamnant l'erreur, soient réputés saints, et qu'un d'eux soit même au rang des plus grands saints?

Ce qui semble augmenter la difficulté, c'est qu'un demi-siècle après saint Cyprien, les donatistes qui rebaptisaient les hérétiques comme saint Cyprien, les donatistes qui prétendaient être les disciples et les continuateurs du grand évêque de Carthage, les donatistes qui voulaient s'abriter sous son autorité, étaient tenus pour hérétiques et traités comme tels.

Que s'était-il donc passé entre l'an 258, qui est l'époque du martyre de saint Cyprien, et la dernière moitié du quatrième siècle, tant agitée, en Afrique, par le donatisme, alors réprimé avec force par les lois de l'Église et par celles de l'Empire?

La question n'est pas nouvelle. Elle a été posée dès cette époque, et par un saint docteur. Un autre saint docteur avait fourni la réponse, avant même que la question eût été faite.

« O étonnant revirement! dit saint Vincent de Lérins, les auteurs de l'opinion en faveur de la rebaptisation sont jugés catholiques, et leurs sectateurs hérétiques. Les maîtres sont absous, les disciples condamnés. Les auteurs des livres seront les fils du royaume, ceux qui les défendent seront reçus dans la géhenne. Car, qui est assez insensé pour douter que le bienheureux Cyprien, la lumière de tous les saints, des évêques et des martyrs, ainsi que ses collègues ne doivent régner éternellement avec Jésus-Christ? Ou qui est assez sacrilége pour nier que

les donatistes et les autres pestes qui, pour rebaptiser, se targuent de l'autorité de ce concile d'Afrique, seront dans l'éternelle damnation [1]? »

Il appartenait au grand maître de cet âge, à celui qui répandait la lumière de la vraie science sur les questions débattues à cette époque; il appartenait à saint Augustin d'expliquer ce *changement* de situation que saint Vincent de Lérins vient de constater.

V. Justification de saint Cyprien et doctrine de saint Augustin.

Par quel moyen donc saint Augustin justifie-t-il saint Cyprien? et sur quel fondement condamne-t-il les donatistes? Recueillons les paroles du grand docteur : « Cyprien, dit-il, aurait facilement réformé son sentiment, si, de son temps, la question avait été éclaircie et jugée par un concile plénier [2]. »

Et ce n'est pas une seule fois, c'est souvent, dans ses écrits contre les donatistes, que saint Augustin

[1] O mira conversio! Auctores ejusdem opinionis catholici, consectatores vero hæretici judicantur. Absolvuntur magistri, condemnantur discipuli. Conscriptores librorum filii regni erunt, assertores vero gehenna suscipiet. Nam quis ille tam demens est, qui illud sanctorum omnium, et episcoporum, et martyrum lumen, beatissimum Cyprianum, cum ceteris collegis suis, in æternum dubitet regnaturum esse cum Christo? Aut quis tam sacrilegus, qui donatistas et ceteras pestes, qui illius auctoritate concilii rebaptizare se factitant, in sempiternum neget esse cum diabolo? VINCENTIUS LIRIN., *Commonitorium*, cap. XI.

[2] Satis ostendit (Cyprianus) facillime se correcturum fuisse sententiam suam... si jam illo tempore quæstionis ejus veritas eliquata et declarata per plenarium concilium solidaretur. Si enim Petrum laudat et prædicat se ab uno posteriore collega patienter, concorditerque correctum, quanto citius ipse, cum concilio provinciæ suæ, universi orbis auctoritati veritate perfecta cessisset. AUGUSTINUS, *De bapt., contra donat.*, lib. II, cap. IV.

présente cette explication du changement opéré dans la question de la rebaptisation et cette justification de saint Cyprien [1].

Il ajoute même « qu'il n'oserait pas condamner la doctrine de la rebaptisation, s'il n'était fondé sur l'autorité résultant de l'accord de toute l'Église catholique, autorité à laquelle Cyprien aurait indubitablement cédé, si, de son temps, la vérité avait été éclaircie et consolidée par un concile plénier [2] ».

Ce concile plénier qui avait porté la condamnation définitive contre les rebaptisants; ce concile qui, selon les expressions de saint Augustin, exerçait l'autorité de tout le monde chrétien; *universi orbis auctoritati cessisset Cyprianus;* ce concile, disons-nous, ne peut être que celui de Nicée. En effet, par son huitième et son dix-neuvième canons, le saint concile avait défendu expressément de rebaptiser les hérétiques qui conservaient la vraie forme du baptême [3]. Dans cette décision, il avait été précédé par

[1] Non ideo quisquam tantis ejus (Cypriani) firmamentis, meritisque virtutum et tantæ copiæ gratiarum, debet se audere præponere, quia, universalis concilii admonitus firmitate, videt quod ille non vidit, quia plenarium de hac re concilium non habebat Ecclesia. Augustinus, *De bapt., contra donat.,* lib. iv, cap. vi.

Veritate postea liquidius revelata, cessit error veritati, cum illa saluberrima consuetudo etiam plenarii concilii auctoritate firmata est. *Ibid.,* lib. vii, cap. xx.

[2] Neque nos tale quid auderemus asserere, nisi Ecclesiæ catholicæ concordissima auctoritate firmati, cui ipse (Cyprianus) sine dubio adhæreret, si jam illo tempore veritas eliquata, per plenarium concilium solidaretur. *Ibid.,* lib. ii, cap. iv.

[3] Labbe, *Conc.,* t. II, p. 31 et 38.

le concile d'Arles, qui, en 314, avait fait la même défense[1]. Et ces défenses prouvent qu'il existait encore, à ces époques, des rebaptisants, malgré le progrès que faisait tous les jours dans l'Église la vraie doctrine enseignée par le Saint-Siége.

Pour saint Augustin, comme pour toute l'Église de son siècle, la question de la rebaptisation, qui avait tant divisé les Chrétiens, ne fut définitivement jugée que par le concile universel. Cependant saint Augustin savait très-bien que le pape saint Étienne avait prononcé, en cette matière, une décision; qu'il avait donné *un précepte*, et que ce précepte avait été sanctionné par la menace ou par la peine de l'excommunication[2]. Il ne pouvait affirmer que saint Cyprien se fût soumis à la décision pontificale.

Met-il en avant, pour justifier le saint martyr, que, dans cette controverse, il n'était pas question d'un point de doctrine, mais simplement d'une coutume; que le pape saint Étienne n'avait pas donné une décision précise et rigoureuse; qu'il n'avait pas usé de toute son autorité?

[1] LABBE, *Conc.*, t. I.

[2] Aperte indicat (Cyprianus) Stephanum, quem romanæ Ecclesiæ tunc fuisse præsulem didicimus, non solum ad ista non consensisse verum etiam contra scripsisse, atque præcepisse. AUGUSTINUS, *De bapt., contra donat.*, lib. I, cap. XXII. — Il est certain que saint Augustin connaissait aussi les menaces d'excommunication de la part de saint Étienne : Cum ergo Stephanus, non solum non rebaptisaret hæreticos, verum etiam hoc facientes, vel ut fieret decernentes, excommunicandos esse censeret, sicut aliorum episcoporum, et ipsius Cypriani litteræ ostendunt. AUGUSTINUS, *De unitate bapt. contra Petilianum*, cap. XIV.

Aucune trace de ces raisons avancées par des théologiens modernes pour excuser saint Cyprien [1]. Saint Augustin se borne à dire que la plus grande autorité ne s'était pas prononcée du temps de saint Cyprien, et que, par conséquent, le grand martyr de Carthage n'avait pas été rebelle à l'Église. Saint Augustin et tout son siècle, comme les siècles précédents, plaçaient donc la plus grande autorité, l'autorité entièrement irréfragable, non pas dans le Pape seul, mais dans le Pape et les évêques.

Ce ne fut pas seulement dans son apologie de saint Cyprien que saint Augustin eut occasion d'émettre cette doctrine, nous la retrouvons encore dans sa controverse contre les donatistes. La contestation élevée au sujet de l'ordination de Cécilien et de Donat, qui devint la source de ce schisme funeste, fut portée à Rome et jugée par le pape Miltiade, dans un concile de dix-neuf évêques, en faveur de Cécilien. Parlant de ce jugement, auquel les donatistes

[1] Un savant prélat a proposé de nos jours un autre système pour justifier saint Cyprien. Il a voulu prouver que le décret de saint Étienne, les lettres de saint Cyprien et les actes du grand concile de Carthage étaient apocryphes et inventés par les donatistes. Nous ne croyons pas qu'il soit nécessaire de discuter cette hypothèse, qui, du reste, laisserait en leur entier nos raisonnements tirés de la justification de saint Cyprien par saint Augustin. En effet, accorderait-on que saint Augustin lui-même a douté de l'authenticité des lettres et du fait de saint Cyprien; dès qu'il aurait admis les lettres et le fait, même par simple supposition, ce que personne ne conteste, et qu'il aurait justifié le martyr de Carthage par les motifs que nous venons d'exposer, nos raisonnements conserveraient toute leur force et toute leur portée.

refusèrent leur soumission, saint Augustin dit : « Accordons que tous les évêques qui jugèrent à Rome ne furent pas de bons juges, il restait encore le concile plénier de l'Église universelle, où la cause pouvait de nouveau être discutée avec les mêmes juges, afin que s'ils étaient convaincus d'avoir mal jugé, leur sentence fût réformée. Que les donatistes prouvent qu'ils l'ont fait. Quant à nous, nous prouvons que cela n'a pas été fait, parce que l'univers entier ne communique pas avec eux [1]. »

VI. Conséquences de ces faits et de cette doctrine.

Ce texte n'a pas besoin de commentaire, et il est une nouvelle preuve que, dans ces temps reculés, la monarchie de l'Église n'était pas une monarchie pure, absolue, indivisible. Elle était une monarchie véritablement tempérée d'aristocratie. Le Pape avec les évêques était supérieur au Pape tout seul. Et le concile de Nicée, en terminant entièrement la question du baptême des hérétiques, comme il avait terminé celle de la célébration de la fête de Pâques, nous montre dans son exercice et sous son véritable jour cette souveraineté complexe.

Arrivé au terme de cette digression sur la célèbre controverse touchant le baptême des hérétiques, ajoutons que la justification du grand martyr de Carthage

[1] Ecce putemus omnes episcopos qui Romæ judicarunt non bonos judices fuisse, restabat adhuc plenarium universæ Ecclesiæ concilium, ubi etiam cum ipsis judicibus causa posset agitari, et si male judicasse convicti essent, eorum sententiæ solverentur. Quod utrum fecerint (donatistæ) probent. Nos enim non factum esse facile probamus : ex eo quod totus orbis non eis communicet. AUGUSTINUS, *Epist.* 43, alias 142.

ne doit pas nous dérober le danger qu'il y a dans la résistance au Saint-Siége, puisqu'un des plus grands saints, en refusant d'adhérer aux enseignements apostoliques, est tombé dans une erreur condamnée plus tard par l'Église.

Dans l'ordre de la discipline, comme dans celui de la foi, le concile fit des décrets souverains que tout théologien instruit connaît et qu'il suffit de rappeler.

Résumons maintenant, en quelques mots, le caractère auguste que revêt aux yeux de l'histoire attentive et impartiale la première assemblée universelle des Chrétiens.

VII. Conclusion.

Le premier concile général, c'est-à-dire les évêques réunis sous l'autorité de leur chef, le Pontife romain, le premier concile général ne connaît d'autre loi de ses délibérations que l'Écriture, la tradition, la foi de l'Église; forme ses décisions sur le consentement libre et moralement unanime de ses membres; termine des questions qui ne l'avaient point été, ou n'avaient pu l'être, par la seule autorité des Papes; porte des canons pour confirmer les prérogatives des trois grands patriarcats de l'Église primitive, Rome, Alexandrie, Antioche [1], et pour fixer d'autres points de l'administration ecclésiastique. Ainsi il se montre le régulateur suprême de la foi et de la discipline.

Après les décisions de la sainte assemblée, aucun doute n'est permis, aucune résistance n'est tolérée. Il faut se soumettre, ou cesser d'être catholique.

[1] Labbe, *Conc.*, t. II, can. VI.

A ces traits, qui ne reconnaîtrait la puissance souveraine dans l'Église? Et cette puissance, on ne peut le nier, est évidemment celle du Pape et des évêques, formant une souveraineté complexe, une grande unité collective.

CHAPITRE III.

LE SECOND CONCILE GÉNÉRAL, PREMIER DE CONSTANTINOPLE.

SOMMAIRE. — I. Doctrine de Macédonins et décisions pontificales. — II. Nécessité du concile général. — III. Lettre du concile de Constantinople an pape saint Damase et au concile romain. — IV. Les Pères de Constantinople vrais jnges de la foi, comme ceux de Nicée. — V. Le Pape et les évêqnes d'Occident acceptent le décret dogmatique du concile de Constantinople, qni devient œcnménique. — VI. Caractère de la souveraineté dans ce concile.

Le second concile général nous présente des faits analogues à ceux que nous venons de constater.

I. Doctrine de Macédonius et décisions pontificales.

Du semi-arianisme il était sorti une doctrine qui appliquait à l'Esprit-Saint les arguments par lesquels les ariens purs avaient voulu nier la divinité du Verbe. Macédonius, évêque de Constantinople, quoiqu'il eût paru, dans un but tout politique, se rattacher un moment à la foi de Nicée, n'en persista pas moins dans le semi-arianisme, et ajouta à cette erreur la négation de la divinité du Saint-Esprit [1].

L'hérésie de Macédonius fut condamnée à deux reprises différentes par le pape saint Damase dans

[1] SOCRAT., lib. II, c. XLV.

ses conciles romains. « Nous confessons, disait-il dans un synode tenu en 369, l'Esprit-Saint incréé et possédant une même majesté, une même substance, une même vertu avec Dieu le Père et Notre-Seigneur Jésus-Christ [1]. »

Dans un autre concile, à ce qu'il paraît vers l'an 373, une profession de foi très-étendue, très-explicite sur la divinité du Saint-Esprit et l'unité de la divine Trinité, fut dressée, et des anathèmes furent prononcés contre Macédonius et autres hérétiques. Ce document fut ensuite envoyé par le Pape à l'évêque d'Antioche Paulin [2].

D'après l'extrait d'un écrit ancien, cité par Labbe, l'effet des décisions pontificales fut de persuader aux Orientaux la foi et l'adoration de la Trinité une et égale en substance [3]. Sozomène, de son côté, raconte que le pape Libère, prédécesseur de Damase, avait aussi écrit aux Orientaux pour les engager à se joindre aux Occidentaux dans l'adoration de la Trinité consubstantielle, et il ajoute que, par la décision de l'Église romaine, les esprits rentrèrent dans le repos, et que la question paraissait terminée [4].

[1] Ergo fratres asseramus Dei Filium et perfectum hominem suscepisse. Spiritum quoque sanctum increatum, atque unius majestatis, unius usiæ, unius virtutis cum Deo Patre et Domino nostro Jesu Christo fateamur. Labbe, *Conc.*, t. II, p. 893.

[2] *Ibidem*, p. 864, 894 et 900.

[3] Ex divina dispensatione ubique maxime perfecit, et Trinitatem homousion adorandam esse omnibus persuasit. *Ibid.*, p. 894, 899.

[4] Singuli quieverunt, atque ita hujusmodi questio finem accepisse videbatur. Sozom., lib. vi, c. xxii.

Nous retrouvons dans ces faits, avec bonheur, la primauté, l'universalité de la juridiction du Pontife romain, et le respect que cette haute et divine autorité inspirait aux Orientaux eux-mêmes.

II Nécessité du concile général.

Mais, malgré ces décisions pontificales et l'adhésion qu'elles avaient obtenue en Orient, la question de la divinité du Saint-Esprit ne tarda pas à renaître, les disputes recommencèrent, les esprits s'échauffèrent, et il fallut chercher le remède souverain au mal qui ne cessait de troubler l'Église. Ce remède était indiqué par les précédents du concile de Nicée, comme par l'esprit de la constitution de l'Église. Nous voyons donc à cette époque les empereurs Théodose et Gratien très-préoccupés de la nécessité de réunir un concile général pour condamner les erreurs nouvelles et terminer plusieurs autres affaires. Le pape Damase et les évêques d'Occident n'étaient pas moins convaincus que les empereurs de l'opportunité d'un concile œcuménique. Le concile d'Aquilée, tenu en 381, demanda qu'il fût convoqué d'abord à Alexandrie, ensuite à Rome; mais cette réunion ne put avoir lieu [1].

En cette même année 381, Théodose convoqua à Constantinople un concile de tous les évêques de son obéissance, et c'est ce concile qui, par l'adhésion que le pape Damase et les évêques occidentaux donnèrent à ses décrets sur la foi, devint le second concile général.

[1] LABBE, *Conc.*, t. II, p. 1000; SOZOM., lib. VII, cap. II.

Théodose appela à ce concile les évêques qui suivaient Macédonius et qui étaient sous le poids des anathèmes déjà prononcés. Il voulait, dit Sozomène, les réconcilier avec l'Église [1].

Nous n'avons pas tous les actes du concile de Constantinople; il ne nous reste de cette sainte assemblée que le symbole que nous récitons à la messe, des canons de discipline et la lettre synodale à l'empereur Théodose. Le symbole de Constantinople complète celui de Nicée et définit en particulier, contre les macédoniens, le dogme de la divinité du Saint-Esprit. Nous possédons aussi la lettre que les Pères de ce concile, réunis de nouveau à Constantinople l'année suivante, écrivirent au pape saint Damase et aux évêques assemblés en concile à Rome.

III. Lettre du concile au Pape.

Cette lettre doit être l'objet spécial de notre attention. Les Pères rendent d'abord compte au Pape et au concile romain de leur foi sur la Trinité et l'Incarnation et des condamnations prononcées par eux contre toutes les hérésies qui mettaient en péril les dogmes fondamentaux du Christianisme; puis ils invitent le Pontife et ses évêques à lire le symbole qu'ils ont rédigé et l'écrit touchant la foi qui avait été publié au synode d'Antioche.

« Après avoir fait, disent-ils, LIBREMENT et *sincèrement* ces déclarations sur la foi, nous en avons

[1] Cumque existimaret eos qui macedoniani dicuntur Ecclesiæ catholicæ facile adjungi posse, quippe qui in doctrina fidei non magnopere dissiderent, hos etiam cum cæteris evocavit. SOZOM., lib. VII, cap. VII.

dressé un abrégé. Vous l'approuverez avec une entière satisfaction, si vous voulez bien le comparer avec l'édit du concile d'Antioche touchant la foi et avec celui qui fut composé l'année dernière à Constantinople. » Ils expliquent ensuite les règles disciplinaires qu'ils ont établies, et terminent par ces nobles paroles : « Toutes ces dispositions étant prises conformément aux canons ecclésiastiques, nous demandons à Votre Révérence de se réjouir avec nous, au nom de cette charité qui nous unit, de cette crainte du Seigneur qui réprime toute affection désordonnée et qui préfère l'édification de l'Église à tout attachement particulier. *Car la foi ayant été ainsi consolidée par le consentement commun*, et la charité chrétienne étant raffermie, nous ne répéterons plus les paroles condamnées par l'Apôtre : Moi je suis à Paul, moi je suis à Apollon, moi je suis à Céphas; mais nous dirons tous que nous sommes à Jésus-Christ, qui n'est point divisé en nous. Nous conserverons, par la grâce de Dieu, le corps de l'Église dans son intégrité, et nous nous présenterons avec confiance au tribunal du Seigneur [1]. »

[1] Atque ista de fide a nobis libere ingenueque prædicata, summatim disseruimus : de quibus pleniorem delectationem animis poteritis percipere, si libellum in concilio Antiochi convocato, de fidei decisione editum, et eum etiam qui superiore anno a Constantinopolitano concilio generali compositus est, legere placuerit..... Quibus rebus tamquam legitime, et secundum Ecclesiæ canones a nobis constitutis, obsecramus vestram reverentiam, ut congratuletur, spiritali caritate nos mutuo devinciente, ac timore Domini omnem humanam affectionem reprimente, Ecclesiarumque ædificationem amori illi et benevolentiæ, qua singuli singulos complectun-

IV. Les Pères de Constantinople, vrais juges de la foi.

En lisant cette lettre mémorable, il est impossible de n'être pas frappé de la chrétienne et sainte liberté dont elle témoigne. La question qui agitait alors l'Église avait été décidée deux fois par le pape saint Damase et son concile. Cependant les Pères de Constantinople ne se bornent pas à reproduire simplement la sentence qui avait précédé la leur. Ils examinent, jugent et décident *librement*, et *par eux-mêmes*, la question controversée : *Ista de fide a nobis libere ingenueque prædicata ;* et ils font reposer la force de la décision sur *le consentement commun : fide communi consensu stabilita.*

Les Pères de Constantinople se croyaient donc de vrais juges de la foi avec le Pape et après le Pape. Ils ne pensaient pas que, dans les circonstances où se trouvait alors l'Eglise, la sentence romaine eût entièrement terminé la question. S'ils l'eussent cru, ils n'auraient eu qu'à faire un acte de soumission. Il est vrai, sans doute, que la foi en la divinité du Saint-Esprit était celle de l'Église universelle. Cette foi s'était nettement affirmée dans plusieurs conciles de Rome, de Cappadoce, de Syrie, et elle se manifesta avec le même éclat à Constantinople. Ce n'était

tur, longe anteponente. Nam fide ad hunc modum communi consensu stabilita, et caritate christiana in nobis confirmata : post hac desinemus dicere illud quod ab Apostolis condemnatum est, nimirum : ego quidem sum Pauli, ego autem Apollo, ego vero Cephæ : omnes cum ostenderimus esse nos Christi, qui in nobis non est divisus; corpus Ecclesiæ, Dei largiente gratia, integrum conservabimus, et ad tribunal Domini fidenti animo nosmet sistemus. LABBE, *Conc.*, t. II, p. 960.

pas cette foi qui était en question, mais seulement la doctrine de Macédonius. Cette doctrine fut réprouvée dans ces assemblées épiscopales. Toutefois, nous ne croyons pas qu'on puisse établir que les jugements du pape saint Damase contre l'hérésiarque fussent, à cette époque, connus de la majorité des églises. On ne prouvera pas que la lettre de Damase à Paulin d'Antioche, lettre dont la date ne paraît pas certaine, fût parvenue alors à la connaissance des Gaules, de l'Espagne, de l'Afrique, de l'Égypte, etc. L'adhésion des évêques italiens et orientaux au décret pontifical ne pouvait pas équivaloir à celle de l'Église universelle, ni donner à ce décret le caractère définitif. Du moins les évêques de Constantinople ne le crurent pas, puisqu'ils se conduisirent en vrais juges d'une question déjà jugée par le souverain Pontife.

V. Approbation du concile de Constantinople.

Selon le vœu des Pères, le Pape et les évêques occidentaux agréèrent la lettre que nous venons de lire, et approuvèrent les décrets dogmatiques du concile. Ce furent cette acceptation générale et cette confirmation du Pape qui donnèrent au concile de Constantinople l'autorité œcuménique.

VI. Caractères de la souveraineté dans ce concile.

Par cet exposé il est facile de reconnaître que la souveraineté, dans le concile de Constantinople, se montra avec les caractères que nous avons reconnus en celui de Nicée. Nous y retrouvons la liberté des délibérations et du vote, le concours de tout l'épiscopat, le consentement commun et la nécessité de l'acceptation ou de la confirmation du Pontife ro-

main. La monarchie de l'Église nous apparaît donc ici, comme à Nicée, avec le divin tempérament de sa constitution.

Ce sage tempérament de la constitution de l'Église se manifesta encore par le refus que firent le Pape et les Occidentaux d'approuver plusieurs actes émanés du concile de Constantinople : l'ordination de Nectaire pour le siége de cette ville, l'élection de Flavien pour celui d'Antioche, et enfin le canon disciplinaire qui donnait le second rang dans l'Église au patriarche de Constantinople. Sans entrer dans l'exposé d'aucune de ces contestations, il est évident que le Pape et les évêques occidentaux étaient aussi libres que les orientaux, et que, s'ils croyaient en avoir de justes raisons, ils possédaient le droit incontestable de ne point admettre les actes et les décrets d'une assemblée qui n'était pas à l'origine un concile œcuménique. Cette considération seule démontre l'étonnante illusion des théologiens qui veulent voir dans le refus de saint Damase de sanctionner le canon en faveur du patriarche de Constantinople, une preuve de la supériorité absolue du Pape sur le concile général.

CHAPITRE IV.

CONCILE D'ÉPHÈSE, TROISIÈME GÉNÉRAL.

SOMMAIRE. — I. Nestorius et sa doctrine. — II. Jugement du pape saint Célestin. — III. Nécessité et convocation du concile général. État de la question en ce moment. — IV. Ouverture et procédure du concile contre la doctrine et la personne de Nestorius. — V. Arrivée des légats pontificaux à Éphèse, et leurs démarches dans le concile. — VI. Conclusion de cet exposé.

Avec le cinquième siècle commence l'époque de ces grands conciles dont nous avons les actes très-complets. L'étude de ces documents vénérables doit mettre dans tout son jour la vraie nature de la constitution de l'Église.

Au moment de commencer ces recherches décisives, nous prions l'Esprit de vérité d'être notre guide! Qu'il nous dévoile le jeu, la vie intime de cette divine constitution! Qu'il nous découvre les rapports essentiels que ses éléments divers soutiennent entre eux, leur coordination nécessaire et l'harmonie qui résulte de leur ensemble! Qu'il rende visible à tous les yeux le sceau de la sagesse divine imprimé par Jésus-Christ sur son Église!

L'étude de l'institution évangélique dans l'Évangile lui-même, et dans les premiers siècles de son développement, nous a appris que la monarchie de l'Église est une monarchie tempérée, c'est-à-dire que la souveraineté spirituelle est possédée par le Pape et le corps épiscopal, sans que cette participa-

tion de l'épiscopat à la souveraineté porte aucun détriment à la primauté pontificale. Ce grand caractère de la constitution de l'Église va se montrer avec éclat dans les conciles généraux du cinquième siècle.

Écoutant les répugnances d'une raison qui ne voulait pas s'élever à la hauteur des mystères chrétiens, Nestorius, patriarche de Constantinople, enseigna une doctrine nouvelle sur le dogme fondamental du Christianisme, l'Incarnation du Verbe. Le superbe patriarche ne pouvait admettre que Dieu se fût abaissé jusqu'à une naissance humaine et à une mort sur la croix. Pour concilier les répugnances de sa raison avec les données de la foi, il conçut une théorie qui divisait Jésus-Christ, en n'admettant entre le Verbe Éternel et l'humanité sainte du Sauveur qu'une union morale. Il résultait nécessairement de cette conception, qu'il y avait véritablement en Jésus-Christ deux personnes, une personne divine et une personne humaine. Le grand objet de la foi chrétienne n'était plus l'Homme-Dieu, mais l'homme et le Dieu; et il n'était plus permis de dire que Dieu fût né et fût mort pour nous, et que la très-sainte Vierge Marie fût mère de Dieu. 1. Nestorius et sa doctrine.

Cette doctrine heurtait de front le sentiment catholique. Elle excita d'abord une vive opposition parmi le clergé et les fidèles de Constantinople; et le courage d'Eusèbe, simple avocat de Constantinople, se levant au milieu de l'assemblée des fidèles pour protester contre l'enseignement de son patriarche, est célèbre dans les annales de l'Église.

Cependant Nestorius ne prétendait pas innover dans la doctrine. Il voulait, disait-il, au contraire, rester fidèle à la foi de Nicée. Il l'invoquait sans cesse, et il prétendait en donner une interprétation rationnelle [1].

Ces assurances d'orthodoxie, la réputation de piété du patriarche de Constantinople, son éloquence, la grandeur de sa position, la difficulté, la subtilité même d'une question qui roulait sur la différence entre l'union morale et l'union personnelle dans l'économie du divin mystère; toutes ces causes réunies ne tardèrent pas à faire naître de grandes divisions dans l'Église, et à créer de nombrenx partisans à Nestorius. « Cette question est agitée au près et au loin, écrivait peu de temps après le commencement de la dispute, l'évêque Jean d'Antioche à Nestorius lui-même; toute l'Église en est émue, et partout les fidèles en viennent tous les jours à des conflits et à des divisions funestes [2]. » Au milieu de ces troubles, il s'éleva un digne champion de la foi catholique. Le patriarche d'Alexandrie, saint Cyrille, était doué de toutes les qualités nécessaires pour combattre un adversaire aussi redoutable que Nestorius. L'évêque

[1] Labbe, *Conc.*, t. III; *Conc.*, *Eph.*, 1ª pars, *Epist. Nestorii ad Cœlestinum papam*, p. 349, 351.

[2] Eas namque cum apud finitimos, tum apud longe quoque positos turbas concitasti, quæ ingentem ex insperato ecclesiis tempestatem peperere. Constat enim fideles circumquaque degentes, hujus quæstionis et controversiæ inter se conflictari, quotidieque a se invicem divelli. *Conc. Eph.*, 1ª pars, *Epist. Johannis episcopi Antiocheni ad Nestorium*, p. 389.

d'Alexandrie voulut d'abord ramener par la persuasion dans les sentiers de la foi antique son collègue de Constantinople. Une correspondance s'établit entre les deux patriarches [1]; mais la science et la logique de Cyrille n'obtinrent rien de Nestorius.

Cependant la foi était de plus en plus en péril, et un des plus grands évêques de l'Asie, à cette époque, Acace de Bérée, écrivait à Cyrille « qu'il lui arrivait des personnes de Constantinople, tant clercs que laïques, qui voulaient défendre les propositions de Nestorius, en soutenant qu'elles n'avaient rien au fond de contraire au Symbole des apôtres ni à celui de Nicée [2]. »

II. Jugement du Pape.

Dans ce péril des âmes, et lorsque les moyens de persuasion avaient échoué, il était nécessaire de recourir au remède efficace. L'évêque qui altérait le dépôt de la foi ne pouvait rester dans la communion ecclésiastique. Cyrille crut de son devoir d'écrire au pape saint Célestin. Après avoir exposé l'affaire, il demandait au pontife de vouloir bien « déclarer son sentiment, et décider s'il fallait encore communiquer avec Nestorius, ou lui dénoncer expres-

[1] *Conc. Eph.*, 1ª pars, cap. VII, VIII, IX.

[2] Multi tum clero adscripti, tum plebei quoque ex urbe Constantinopolitana Antiochiam et ad nos usque venientes, defendere videntur quod dictum est. Aiunt enim, in sensu nihil continere, quod vel apostolicæ doctrinæ adversetur, vel fidei a sanctis Patribus in Nicæa, ad Homousion constituendum congregatis definitæ, et universæ Ecclesiæ traditæ repugnet. *Conc. Eph.*, 1ª pars, *Epist. Acacii Bereæ episcopi ad Cyrillum*, p. 384.



sément que tout le monde l'abandonnerait dans le cas où il persisterait dans ses opinions [1]. »

A sa lettre, Cyrille joignit tous les documents qui pouvaient éclairer le Pape dans le jugement qu'il allait prononcer; et il l'avertit en même temps que tous les évêques d'Orient sont d'accord avec lui pour blâmer Nestorius [2]. Celui-ci, de son côté, avait écrit deux fois au Pape pour le prévenir en sa faveur. Il lui envoyait ses ouvrages et lui exposait sa doctrine [3].

Le Pape, qui dès l'origine avait demandé à saint Cyrille des informations exactes sur les sentiments de Nestorius [4], se trouvait donc très-canoniquement saisi de la question par les deux plus grands patriarches de l'Orient. Il entendait les deux parties, et pouvait et devait prononcer une sentence juridique.

[1] Digneris proinde quid hic sentias præscribere; quo liquido nobis constet, communicare ne nos cum illo oporteat, an vero libere eidem denuntiare, neminem cum eo communicare, qui ejusmodi doctrinam fovet ac prædicat. Porro tuæ integritatis mens et super hac re sententia piissimis Deoque devotissimis Macedoniæ episcopis, necnon totius Orientis antistitibus perspicue per litteras exponi debet. *Conc. Eph.*, 1ª pars, *Epist. Cyrill. ad Cœlestinum*, p. 344.

[2] Sciat nihilominus et hoc quoque pietas tua, idem sentire cunctos etiam orientales episcopos, et offendi omnes et dolere... Et quia hoc Nestorius non ignorat, se omnibus sapientiorem existimat. *Ibidem.*

[3] *Conc. Eph.*, 1ª pars, c. XVI, XVII.

[4] Cœlestino religiosissimo romanæ Ecclesiæ episcopo, cæterisque piissimis episcopis qui ipsi adfuere, inquirentibus, chartulanæ illæ et exegeses, quæ illuc ad se nescio quomodo perlatæ sunt, a tua pietate, an vero ab alio quopiam profectæ sint. Scribunt enim ut qui gravissime sint offensi. *Conc. Eph.*, 1ª pars, *Epist. Cyrilli ad Nestorium*, p. 313.

Célestin réunit donc un concile à Rome [1], où les lettres de saint Cyrille et celles de Nestorius furent examinées et comparées avec la doctrine des Pères. Le résultat de cet examen fut l'approbation expresse de la doctrine et des lettres de saint Cyrille, et la condamnation de la doctrine et des lettres de Nestorius. Pour promulguer cette sentence, le Pape écrivit ensuite des lettres à Cyrille, à Nestorius, à l'Église de Constantinople, aux patriarches d'Antioche et de Jérusalem, et aux principaux évêques de l'Orient. Dans la lettre à saint Cyrille, nous lisons ces remarquables paroles, qui renferment la condamnation de Nestorius : « Qu'il sache que s'il persévère dans la voie fausse où il est entré, s'il se montre l'adversaire de la doctrine apostolique, il ne pourra rester dans notre communion. C'est pourquoi vous exécuterez ce jugement par l'autorité de notre siége, agissant à notre place et en vertu de notre pouvoir : en sorte que si dans l'espace de dix jours, à compter depuis cette admonition, il n'anathématise en termes formels sa doctrine impie, et ne promet de confesser à l'avenir, touchant la génération de Jésus-Christ notre Dieu, la foi qu'enseignent l'Église romaine et votre Église et toute la chrétienté, Votre Sainteté pourvoie aussitôt à cette Église, et qu'il sache qu'il sera absolument séparé de notre corps [2]. »

[1] Au mois d'août de l'année 430.

[2] Sciat, seipsum communionem post hac nobiscum habere non posse, si doctrinæ apostolicæ adversatus, perversam hanc viam contumaciter urgere perrexerit. Quamobrem nostræ sedis auctori-

Ainsi le Pape, chargeant le patriarche d'Alexandrie d'exécuter sa sentence contre le patriarche de Constantinople, prescrit au premier d'assigner au second un terme de dix jours après le dernier monitoire, et de le déposer s'il persévère dans son erreur.

Voilà un grand et mémorable exemple de la suprême et universelle juridiction du pontife romain. Cet acte d'une immense autorité est accueilli avec respect dans l'Église; personne ne l'accuse d'usurpation. Il est vrai que le Pape n'invoque pas la seule autorité de son siége, mais aussi celle de l'Église d'Alexandrie et de toute l'Église elle-même. Aussi, bien loin d'élever aucune réclamation contre l'exercice d'un si grand pouvoir, Jean d'Antioche s'empressa d'écrire à Nestorius, son ami, pour le presser de se soumettre à la sentence du Pape [1].

Si celui-ci avait suivi ce sage conseil, l'affaire aurait été terminée par le jugement du Pape, conforme à la foi de l'Église universelle. Il n'aurait pas été né-

tate adscita, nostraque vice et loco cum potestate usus, ejusmodi non absque exquisita severitate sententiam exequeris; nempe, ut nisi decem dierum intervallo ab hujus nostræ admonitionis die numerandorum, nefariam doctrinam suam conceptis verbis anathematiset, eamque de Christi Dei nostri generatione fidem in posterum confessurum se spondeat, quam et romana et tuæ sanctitatis Ecclesia et universa religio prædicat, illico sanctitas tua illi Ecclesiæ prospiciat. Is vero modis omnibus se a nostro corpore segregatum esse intelligat. *Conc. Eph.*, 1ª pars, *Epist. Cælestini ad Cyrillum*, p. 349.

[1] *Conc. Eph.*, 1ª pars, *Epist. Joannis Antiocheni ad Nestorium*, p. 388, 389.

cessaire de recourir à un concile général. Mais Nestorius s'opiniâtra dans son erreur. Il répondit à Jean qu'il aurait cru être exposé à toute autre calomnie qu'à celle d'errer contre la foi, et qu'il mettait son espoir dans la justice d'un concile, qui saurait tout pacifier[1].

Nous avons déjà dit que la question agitée était obscure et difficile pour les esprits inattentifs, et que Nestorius prétendait toujours rester fidèle à la foi de Nicée. Malgré la juste réprobation que soulevait sa doctrine chez les catholiques fidèles et éclairés, il se faisait tous les jours de nouveaux partisans. De nombreux évêques le suivaient; d'autres, surtout dans les patriarcats d'Antioche et de Jérusalem, sans se prononcer nettement, lui étaient favorables et se montraient très-opposés à saint Cyrille. Sans doute la majorité des évêques orientaux était contraire à Nestorius. Mais cette majorité, au milieu des mouvements et des agitations de la controverse, pouvait sembler douteuse à plusieurs; et le plus grand nombre des Églises n'avait pas pu encore se prononcer sur une sentence pontificale qui venait de paraître.

Cependant il était nécessaire de mettre fin aux troubles et de ramener la paix et l'unité dans les

[1] Manifestum est quia si nos invicem viderimus, dum nobis hanc ipsam Synodum donaverit, quam speramus, et istud et reliqua quæcumque fieri oportet, ad correctionem generalitatis atque juvamen, absque scandalo et cum concordia disponemus, ut omnia quæ fuerint ordinata, ex communi et universali decreto dignitatem credulitatis accipiant, et nulli occasionem contradictionis efficiant. Lupus, *Variorum Patr. Epist.*, cap. III.

esprits. Deux partis se présentaient : laisser saint Cyrille exécuter la sentence prononcée contre Nestorius par le pape saint Célestin, ou convoquer un concile général. Ce fut à ce dernier parti qu'on s'arrêta ; et il est très-important de se rendre bien compte des motifs qui déterminèrent ce choix.

III. Le concile général. Etat de la question.

Il nous paraît évident que les catholiques cherchèrent dans le concile général la plus grande autorité et le remède le plus efficace aux maux de l'Église. On ne peut en douter quand on lit la lettre que les moines de Constantinople adressèrent à l'empereur Théodose le Jeune pour demander le concile général. Ils l'appellent de tous leurs vœux, « parce que, disent-ils, il aura assez d'autorité pour rétablir et mettre dans un état solide les affaires de l'Église, qui déjà menacent d'une ruine totale[1]. »

Nestorius et ses partisans, d'autre part, sollicitaient aussi la réunion du concile, dans l'espoir d'y voir triompher leurs doctrines.

Il fut convoqué par Théodose le 19 novembre 430, c'est-à-dire trois mois environ après la sentence du Pape contre Nestorius.

Il est certain que cette convocation fut faite avec le consentement du Pape, puisque le Pape lui-même présida le concile par ses représentants.

Théodose d'abord, dans ses lettres de convocation, déclare nettement la nécessité du concile :

[1] Nos enim vos de œcumenica synodo cogenda rogavimus, quæ aptissime posset constabilire et erigere titubantia, sive etiam confracta. *Conc. Eph.*, 1ª pars, *Monachorum supplicatio*, p. 432.

« Convaincus que la paix et l'ordre peuvent être rétablis par la charité et l'union des cœurs, souvent, depuis les nouvelles disputes, nous avons jugé qu'il était nécessaire de réunir un synode général. Cependant, dans la crainte de fatiguer les évêques, nous avons hésité à prendre cette mesure. Mais les controverses ecclésiastiques, qui troublent même les choses publiques, rendent cette réunion indispensable[1]. »

Dans une autre lettre, Théodose annonce que le concile devra discuter librement les questions qui divisent les esprits : « Nous voulons qu'on discute et qu'on examine dans le saint concile la doctrine de la piété, et qu'on y ratifie ce qui pourra paraître conforme à la foi catholique, soit que ceux qui succomberont dans cette affaire obtiennent leur pardon des Pères du concile, soit qu'ils ne l'obtiennent pas[2]. »

Mais par qui cet examen sera-t-il institué? Quels seront ceux qui prononceront cette sentence? Théodose répond : « Ceux qui président aux Églises dans

[1] Hæc porro considerantes per Dei amorem et piorum animos mutua caritate conjunctos obtineri posse, sæpe numero jam ante ob ea quæ acciderant, religiosissimam sanctissimorum episcoporum undequaque in unum coactorum synodum necessariam judicavimus. Hactenus tamen ne eorum pietati molestiam exhiberemus, cunctatiores in hac re fuimus. At nunc vero, tam ecclesiasticarum, quam quæ hisce cohærent, publicarum rerum controversia eam usque adeo necessariam declarat, ut omitti nullo modo queat. *Conc. Eph.*, 1ª pars. *Sacra ad Cyrillum et metropolitanos*, p. 437.

[2] Quam quidem pietatis doctrinam in sacra synodo discuti, examinarique volumus, et ratum esse quod rectæ fidei consonum videbitur, sive illi qui victi discedent veniam impetraturi sint a Patribus, vel non. *Sacra ad Cyrillum*, p. 436.

toutes les parties du monde doivent être juges dans cette affaire[1]. »

Enfin toutes les procédures commencées devaient être tenues en suspens : « Nous défendons de faire aucun mouvement particulier sur quelque affaire que ce soit, avant l'assemblée du concile et la décision commune[2]. »

Si les lettres dont nous venons de citer quelques extraits n'avaient pas été envoyées par les empereurs à tous les métropolitains de la chrétienté et au Souverain Pontife lui-même sans exciter de leur part aucune réclamation; si, dès la première séance du concile général d'Éphèse, ces lettres n'avaient pas été lues et insérées dans les actes, sur la demande du patriarche de Jérusalem; si, de cette manière, elles ne se présentaient pas comme revêtues de l'approbation d'un concile général[3], nous n'hésiterions pas à accuser Théodose d'avoir dépassé, dans ces prescriptions, toutes les bornes de la puissance impériale. Mais nous pensons que la double adhésion, au moins tacite, donnée à ses lettres par le Saint-Siége et par

[1] Cujus oportet esse judices, qui sacerdotiis ubique præsident, et per quos ipsi in veritatis sententia sumus et erimus. *Sacra ad Cyrillum*, p. 436.

[2] Nulla interim ante sanctissimam coactam synodum, communem ejusdem, quæ de omnibus dabitur, sententiam, facta privatim a quibuscumquo innovatione. *Sacra ad metropolitanos*, p. 437.

[3] Juvenalis Hierosolymorum episcopus dixit : Legatur pia piissimorum christianissimorumque imperatorum nostrorum sacra ad omnes metropolitanos destinata, et commentariis rerum de quibus nunc agere incipimus, sua luce, præfigatur. *Conc. Eph.*, actio 1ª, p. 452.

l'épiscopat avant et pendant le concile, couvre tous les défauts de forme qu'on peut leur reprocher, et que ces lettres impériales nous donnent véritablement l'état de la question au moment de la convocation du concile d'Éphèse.

Le Pape avait prononcé, dans l'affaire de Nestorius, un jugement canonique et revêtu de toute l'autorité de son siége. Il en avait prescrit l'exécution. Et cependant trois mois après cette sentence, et avant son exécution, tout l'épiscopat est invité à examiner de nouveau et à décider librement la question en litige; et il accepte l'invitation. L'exécution de la sentence pontificale est suspendue, du consentement même du Pape. Le jugement le plus solennel, le plus définitif, le plus irréfragable se prépare.

Voilà certes des faits dignes de la plus sérieuse attention; des faits qui prouvent évidemment que, dans ces circonstances mémorables, la plus grande autorité, la dernière autorité était, pour les catholiques comme pour les hérétiques, pour les empereurs comme pour les évêques, pour le Pape lui-même, non pas le Pape seul ou avec un nombre limité d'évêques, mais le Pape avec l'épiscopat, le Pape formant avec tous les évêques une grande unité.

L'étude des actes du concile va mettre dans la plus vive lumière ces premières conclusions, tirées de sa préparation.

IV. Ouverture et procédure du concile.

Le concile s'ouvrit à Éphèse au mois de juin 431. Il fut présidé par saint Cyrille au nom du pape. Dès

le commencement de la première session, le concile fut averti par le primicier des notaires, Pierre, prêtre d'Alexandrie, que le pape Célestin avait été informé de l'affaire, et qu'il avait écrit « ce qui convenait et donné une décision précise [1]. » Nous trouvons encore dans les actes du concile d'autres preuves que les évêques qui le composaient connaissaient parfaitement la décision portée avant la tenue du concile par le premier siége. Mais on n'établira jamais que le jugement du pape Célestin fût connu alors de la majorité des Églises. Il n'y avait pas encore un an qu'il avait été rendu, et la grande difficulté des communications ne permettait pas qu'il fût arrivé à la plupart des évêques.

Le concile approuvant que la sentence du Pape n'eût point été exécutée, et n'obéissant qu'à un sentiment de charité, traita d'abord Nestorius comme légitime évêque de Constantinople. Il l'invita à se rendre au concile en cette qualité, et lui décerna toujours, avant sa condamnation, les titres attribués aux évêques catholiques de *très-respectable, très-religieux, très-pieux* [2]. Nouvelle preuve du consentement que le Pape donnait à ce que sa sentence demeurât sans effet jusqu'à la décision du concile.

Après la citation de Nestorius, qui, sous le prétexte

[1] Cœlestinus porro ea quæ oportebat perspicue rescripsit. *Conc. Eph.*, actio 1ª, p. 452.

[2] Dans les seules pages 453, 456, 457, ces titres se trouvent au moins cinq fois.

de l'absence de Jean d'Antioche et de ses évêques, ne tint pas compte de cet appel, la délibération s'ouvrit. On commença par lire le symbole de Nicée, comme la règle souveraine de toutes les décisions qui allaient être prises.

La question que le concile avait à examiner était celle de savoir laquelle des doctrines de Cyrille ou de Nestorius était conforme ou contraire à la foi de Nicée. On donna donc lecture des lettres où les deux patriarches avaient exposé leurs sentiments, et chaque Père du concile fut appelé à donner librement son avis. Après la lecture de sa lettre, saint Cyrille lui-même posa la question en ces termes : « Je pense que je ne me suis en rien écarté de la doctrine orthodoxe, c'est-à-dire que j'ai gardé fidèlement le symbole du grand et saint concile de Nicée. C'est pourquoi je prie Votre Sainteté de déclarer publiquement si ma lettre est, selon la règle, exempte de fautes et conforme au saint concile, ou s'il en est autrement[1]. »

Il était impossible d'inviter en des termes plus formels une assemblée à un examen sérieux et libre. Chacun évidemment avait le droit de proposer son opinion consciencieuse, quelle qu'elle fût. Aussi rien de plus spontané, de plus libre que les avis émis par

[1] Existimo nullam me in partem ab orthodoxa fidei doctrina deflexisse, hoc est a symbolo per sanctam et magnam illam synodum Nicææ olim congregatam tradito declinasse. Quare Sanctitatem Vestram rogatam cupio, ut coram exponat, rectene et inculpate, sanctoque illi concilio convenienter hæc scripserim, an secus. *Conc. Eph.*, actio 1ª, p. 461.

chaque membre de la sainte assemblée. Nous n'en citerons qu'un seul exemple : « Après la lecture du symbole de Nicée et de la lettre du très-saint archevêque Cyrille, je trouve que ces documents sont parfaitement conformes entre eux : je donne mon assentiment à cette sainte doctrine, je l'approuve et j'y souscris, » dit Juvénal de Jérusalem [1]. Tous les autres évêques opinèrent avec la même indépendance.

La même méthode fut suivie pour l'examen de la lettre de Nestorius; mais celle-ci fut condamnée, tandis que celle de Cyrille avait été approuvée.

Or, ces documents que le concile examinait avec tant de liberté et d'indépendance, qu'il jugeait en approuvant l'un, en rejetant l'autre, étaient les mêmes lettres que le Saint-Siége avait déjà examinées et jugées. Le concile, c'est-à-dire l'Église réunie sous l'autorité de son chef, représenté par saint Cyrille, s'attribuait donc le droit de revoir et de discuter une sentence émanée du Pape seul. Ne prouvait-il pas, par cette conduite, qu'il se regardait comme l'autorité dernière et définitive?

Après cet examen et ce jugement, il fut donné lecture de la lettre du pape saint Célestin à Nestorius; et comme, selon la remarque de Bossuet, elle ne

[1] Sacro fidei symbolo Nicææ quondam edito, jam recitato, et sanctissimi archiepiscopi Cyrilli epistola, per omnia sibi utraque consentanea ac inter se consentientia comperio. Quocirca piis hisce dogmatibus assentior et subscribo. *Conc. Eph.*, actio 1ª, p. 461.

contenait rien de nouveau et n'ajoutait rien à la doctrine de saint Cyrille, elle ne fut point examinée, mais simplement insérée dans les actes du concile. On agit de même pour une nouvelle lettre de Cyrille, conforme à celle de Célestin.

Enfin, lorsque le concile se fut assuré que les lettres de Célestin et de Cyrille avaient été rendues à Nestorius, qui toujours refusait de comparaître devant les évêques; lorsque le concile eut entendu diverses dépositions et la lecture de passages nombreux des Pères conformes à la vraie doctrine, mais en opposition avec de nombreux extraits des ouvrages de Nestorius, il procéda à la sentence contre la personne même du patriarche de Constantinople.

Elle fut prononcée en ces termes :

« Nestorius ayant entre autres choses refusé d'obéir à notre citation, et de recevoir les évêques envoyés de notre part, nous avons été obligés d'en venir à l'examen de ses impiétés; et l'ayant convaincu tant par ses lettres que par ses autres écrits, et par les discours qu'il a tenus depuis peu dans cette ville, prouvés par témoins, de penser et d'enseigner des impiétés; réduits à cette nécessité par les canons et par la lettre de notre Saint-Père et collègue Célestin, évêque de l'Église romaine : après avoir souvent répandu des larmes, nous en sommes venus à cette triste sentence :

« Notre-Seigneur Jésus-Christ, qu'il a blasphémé, a déclaré par ce saint concile qu'il est privé de toute

dignité épiscopale, et retranché de toute assemblée ecclésiastique [1]. »

Viennent ensuite les souscriptions exprimées en ces termes : « Cyrille, évêque d'Alexandrie, j'ai souscrit en jugeant avec le concile. Juvénal, évêque de Jérusalem, j'ai souscrit en jugeant avec le concile [2]. »

Dans cette sentence, le concile rappelle l'examen libre et juridique qu'il vient de terminer. C'est de son autorité souveraine et au nom même de Jésus-Christ qu'il prononce son jugement. Et s'il se déclare obligé à cet acte de justice souveraine par les saints canons et par la lettre de son très-saint Père et comministre Célestin, « ç'est, dit Bossuet, qu'il reconnaît dans la lettre du Pape la force d'une sentence juridique qu'on ne pouvait point ne pas confirmer, parce qu'elle était juste dans son fond et valable dans sa forme, comme étant émanée d'une puissance lé-

[1] Sancta synodus dixit : Cum impiissimus Nestorius neque nostræ citationi parere, neque episcopos a nobis destinatos admittere voluerit, necessario venimus ad examinationem eorum quæ impie docuit... Deprehendentes itaque, partem ex litteris, commentariisque ipsius, partem ex sermonibus,... illum impie sentire et prædicare... coacti per sacros canones et epistolam sanctissimi Patris nostri et comministri Cœlestini romanæ Ecclesiæ episcopi, lacrymis subinde perfusi, ad lugubrem hanc contra eum sententiam necessario venimus. Igitur Dominus noster Jesus Christus, quem suis ille blasphemis vocibus turpetavit, per sanctissimam hanc synodum eumdem Nestorium episcopali dignitate privatum, et ab universo sacerdotum consortio et cœtu alienum esse definit. *Conc. Eph.*, actio 1ª, p. 533.

[2] Cyrillus episcopus Alexandriæ una cum sancta synodo decernens subscripsi. Juvenalis Hierosolymorum episcopus una cum sancta synodo decernens subscripsi. *Ibidem.*

gitime [1]. » Mais remarquons bien que cette confirmation de la sentence du Pape est le résultat de l'examen le plus exact, et en même temps le plus libre.

En présence de ces faits irrécusables, le parti pris peut seul voir dans ces mots, *coacti per sacros canones et epistolam sanctissimi Patris nostris et comministri Cœlestini romanæ Ecclesiæ episcopi*, l'empire absolu du Pape sur le concile. Si cet empire eût existé et eût été reconnu, le concile n'aurait eu qu'à exécuter simplement la sentence pontificale. Il n'aurait pu s'attribuer le droit d'un libre examen et d'une sentence juridique. Il n'aurait pu, sans violer le respect dû à l'autorité pontificale, placer les canons avant la lettre du Pape.

Qu'on n'objecte pas non plus que le pape saint Célestin consentait à l'examen libre et juridique de sa sentence. Oui, il y consentait; et ce consentement prouve qu'il ne s'attribuait pas la souveraineté pure et absolue. Dans le cas contraire, ce consentement aurait pu être regardé comme une abdication de la toute-puissance. Or les lettres du saint pontife, que nous allons bientôt citer, font voir qu'il n'était pas le moins du monde disposé à abdiquer.

Revenons au concile. Dans la notification de la sentence, Nestorius, qui, avant le jugement de sa cause par le concile, recevait les titres de *très-religieux* et de *très-pieux*, est appelé *un nouveau Judas* [2].

[1] *Remarques sur l'histoire des conciles*, t. LI, p. 347. (Édit. de Besançon.)

[2] *Conc. Eph.*, actio 1ª, p. 549.

Le concile envoya ensuite à l'empereur une lettre synodale. Elle contenait tout ce qui s'était passé dans la première session, et parlait du Pape en ces termes : « Nous avons loué le très-saint évêque de Rome, Célestin, qui avait déjà condamné les dogmes hérétiques de Nestorius, et porté contre lui sa sentence avant la nôtre [1]. »

V. Arrivée des légats

Bientôt arrivèrent à Éphèse de nouveaux légats du Pape, qui venaient augmenter dans le concile la représentation du Saint-Siége et de tout l'Occident.

Ces légats étaient munis d'une instruction du pape saint Célestin qui leur prescrivait « de conserver l'autorité pontificale, d'assister au concile, et s'il s'y élevait des débats, de ne pas entrer dans les disputes, mais de juger les opinions [2]. »

Cette instruction pontificale démontre à elle seule ce que nous avons affirmé, que le Pape n'était point disposé à laisser amoindrir son autorité légitime et nécessaire. Il ne permet pas à ses légats de déroger à leur dignité en descendant aux *disputes* particulières qui peuvent naître au sein du concile. Il veut même que ses légats soient juges de ces disputes.

[1] Laudavimus Cœlestinum sanctissimum Deoque dilectissimum magnæ Romæ episcopum, qui ante nostram sententiam hæretica Nestorii dogmata condamnarat, nosque in ferenda contra ipsum sententia anteverterat. *Conc. Eph.*, actio 1ª, p. 571.

[2] Et auctoritatem Sedis apostolicæ custodiri debere mandamus, si quidem et instructiones quæ vobis traditæ sunt hæc loquuntur, ut interesse conventui debeatis. Ad disputationem si fuerit ventum, vos de eorum sententiis judicare debetis, non subire certamen. *Collectio Baluzii*, p. 382.

Mais il ne dit pas qu'ils doivent les juger seuls; et les actes de la sainte assemblée prouvent que les légats jugèrent conjointement avec les autres Pères toutes les questions qui surgirent.

Introduits dans le concile, les légats lui présentèrent une lettre du pape saint Célestin, digne d'une grande attention. Elle commence par ces paroles :

« L'assemblée des évêques témoigne la présence du Saint-Esprit..... car le concile est saint par la vénération qui lui est due, comme représentant la nombreuse assemblée des apôtres. Jamais leur maître, qu'ils avaient ordre de prêcher, ne les a abandonnés. C'était lui-même qui enseignait, puisqu'il leur avait appris ce qu'ils doivent enseigner, et avait assuré qu'on l'écoutait en ses apôtres. Cette charge d'enseigner est venue en commun à tous les évêques. Nous y sommes tous engagés par un droit héréditaire, nous qui annonçons à la place des apôtres le nom du Seigneur en divers pays du monde, suivant ce qui leur a été dit : « Allez, instruisez toutes les nations. » Vous devez remarquer, mes frères, que nous avons reçu un ordre général, et qu'il a voulu que nous l'exécutions tous, en nous chargeant tous en commun de ce devoir. Nous devons tous entrer dans les travaux de ceux à qui nous avons tous succédé en dignité[1]. »

[1] Spiritus sancti testatur presentiam congregatio sacerdotum. Verum est enim quod legimus, quia nec potest veritas mentiri, cujus in Evangelio ista sententia est : *Ubi duo vel tres congregati fuerint in nomine meo, ibi et ego sum in medio eorum.* Quod cum ita sit, si nec huic tam brevi numero Spiritus sanctus deest, quanto magis eum nunc interesse credimus, quando in unum con-

Nous ne croyons pas qu'il soit guère possible d'établir en termes plus formels l'origine divine de l'épiscopat; l'autorité divine du concile; le droit et le devoir des évêques de concourir au gouvernement de l'Église.

Le Pape déclarait, à la fin de sa lettre, qu'il envoyait ses légats pour assister au concile et pour exécuter le jugement déjà prononcé. Il ajoutait « qu'il ne doutait pas de l'assentiment des évêques, puisque tout *semblait* avoir été décrété pour la sécurité de l'Église universelle [1] ».

Des acclamations parties de toutes les bouches prouvèrent dans quel accord intime le concile se trouvait avec le Pape. « Ce jugement est juste. A

venit tanta turba sanctorum? Sanctum namque est pro debita sibi veneratione concilium, in quo utique nunc apostolorum frequentissimæ illius, quam legimus, congregationis aspicienda reverentia est. Nunquam his defuit magister, quem receperant prædicandum, adfuit his semper Dominus et magister : sed nec docentes a suo doctore deserti sunt unquam. Docebat ille qui miserat, docebat qui dixerat quid docerent; docebat qui in apostolis suis se confirmat audiri. Hæc ad omnes in commune Domini sacerdotes mandatæ prædicationis cura pervenit : hereditatis in hanc sollicitudinem jure constringimur, quicumque per diversa terrarum, eorum vice nomen Domini prædicamus, dum illis dicitur : *Ite, docete omnes gentes.* Advertere debet vestra fraternitas, quia accepimus generale mandatum, omnes etiam vos id agere voluit, qui illis sic omnibus in commune mandavit officium, necesse est ut competenter nostros sequamur auctores. Subeamus omnes eorum labores, quibus omnes successimus in honore. *Conc. Eph.*, actio 2ª, p. 614.

[1] Direximus pro nostra sollicitudine sanctos fratres... qui in eis quæ aguntur intersint, et quæ a nobis antea statuta sunt exequantur. Quibus præstandum a vestra sanctitate non dubitamus assensum, quando id quod agitur, videatur pro universalis Ecclesiæ securitate decretum. *Conc. Ephes.*, actio 2ª, p. 618.

Célestin, nouveau Paul; à Cyrille, nouveau Paul; à Célestin, gardien de la foi; à Célestin, d'accord avec le concile; à Célestin, le concile général offre ses actions de grâces. Un Célestin, un Cyrille, une même foi du concile, une même foi de tout l'univers. » Telles furent ces célèbres acclamations [1].

Le légat Projectus, prenant alors la parole, invita le concile à mettre le dernier sceau à la sentence apostolique. Les termes de la courte allocution qu'il prononça méritent d'être pesés.

« Qu'il plaise à Votre Sainteté de considérer la forme des lettres du saint et vénérable pape Célestin. Il ne prétend pas vous instruire comme des ignorants, mais vous rappeler ce que vous savez, afin que, selon la règle de la foi commune et l'utilité de l'Église, vous conduisiez à une entière et parfaite fin ce qu'il a défini déjà depuis longtemps et qu'il daigne vous rappeler [2]. »

[1] Hoc justum judicium. Novo Paulo Cœlestino, novo Paulo Cyrillo, Cœlestino custodi fidei, Cœlestino cum synodo concordi, Cœlestino universa synodus gratias agit. Unus Cœlestinus, unus Cyrillus, una fides synodi, una fides orbis terrarum. *Conc. Eph.*, actio 2ª, p. 618.

[2] Litterarum sancti venerandique papæ Cœlestini episcopi formam vestra sanctitas consideret, qui sanctitatem vestram hortatus est, non quasi ignorantem docens, sed tanquam gnaram commonefaciens, ut ea quæ dudum ante definire, et nunc in memoriam revocare dignatus est, juxta communis fidei regulam catholicæque Ecclesiæ utilitatem, ad finem numeris omnibus absolutam deduci jubeatis. (*Conc. Eph.*, actio 2ª, p. 618.) Comme ces paroles sont d'une grande importance, nous croyons devoir insérer ici le texte grec.

Προίεκτος ὁ εὐλαβέστατος ἐπίσκοπος καὶ πρεσβευτὴς εἶπε· Κατανοησάτω ἡ ὑμετέρα ἁγιότης τὸν τύπον τῶν γραμμάτων τοῦ ἁγίου

Le Pape et ses légats ne doutaient point de la vérité de leur doctrine et de la justice de la sentence prononcée contre Nestorius. Et cependant ils demandaient en termes modestes l'exécution de cette sentence; et ils reconnaissaient que cette sentence recevrait du concile le caractère absolument définitif.

A cette invitation du légat, que répond le concile? « Le Siége Apostolique du pape Célestin, dit Firmus de Césarée au nom du concile, le Siége Apostolique du pape Célestin, par les lettres qu'il a écrites, a déjà jugé cette affaire et prescrit la règle que l'on doit suivre. Nous avons suivi cette règle et exécuté cette sentence en prononçant contre Nestorius un *jugement canonique et apostolique* [1]. »

Rien n'est plus clair; le concile a exécuté la sentence du Saint-Siége, non pas comme un simple mandataire qui ne peut suivre que les ordres qu'on lui donne, non pas en rendant au Pape une obéissance purement passive; mais en revoyant et en examinant de nouveau l'affaire, et en prononçant

καὶ σεβασμίου πάπα Κελεστίνου τοῦ ἐπισκόπου, ὃς προετρέψατο τὴν ὑμετέραν ἁγιωσύνην, οὐχ ὡς ἀγνοοῦσαν διδάσκων, ἀλλ' ὡς γινωσκουσαν ὑπομιμνήσκων· ἵνα ταῦτα, ἃ καὶ πάλαι ὥρισε, καὶ νῦν ὑπομνῆσαι κατηξίωσεν, εἰς πέρας κελεύσητε πληρέστατον ἄγεσθαι, κατὰ τὸν κανόνα τῆς κοινῆς πίστεως, καὶ κατὰ τὸ χρήσιμον τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας.

[1] Apostolica et sancta Sedes Cœlestini sanctissimi episcopi per litteras... etiam ante de præsenti negotio sententiam regulamque præscripsit ; quam nos quoquo secuti, formam illam executioni mandavimus, canonicum apostolicumque judicium in illum proferentes. *Conc. Eph.*, actio 2ª, p. 618.

après lui et avec lui un jugement canonique et apostolique, c'est-à-dire un vrai jugement.

Après cette réponse, le légat Philippe, en remerciant le concile des acclamations prononcées, « par lesquelles, disait-il, il avait uni les membres au chef[1] », demanda la communication de la procédure et des actes du concile. Il demandait ces actes, « afin, disait-il, que nous les confirmions nous-même, selon la sentence de notre bienheureux Pape et de *cette sainte assemblée*[2] ».

Lorsqu'ils faisaient cette demande de la communication des pièces, les légats étaient entièrement dans leur droit, puisque, en leur qualité de représentants du Saint-Siége et de toute l'Église latine, ils ne pouvaient adhérer au concile qu'avec connaissance de cause.

Pendant la troisième session, il fut fait une lecture publique de tous les actes antérieurs dont les légats venaient de prendre connaissance. Alors ils déclarèrent leur adhésion, et le légat Philippe s'exprima en ces termes : « Personne ne doute que saint Pierre, chef des apôtres, colonne de la foi et fondement de l'Église catholique, n'ait reçu de Notre-Seigneur Jésus-Christ les clefs du royaume et la puissance de lier et de délier les péchés; et que jusqu'à présent et

[1] Sancta membra sanctis vestris vocibus sancto capiti, sanctis etiam vestris acclamationibus, vos adjunxeritis. *Conc. Eph.*, actio 2ª, p. 619.

[2] Quo juxta beati Papæ nostri, præsentisque hujus sancti cœtus sententiam, nos quoque confirmemus. *Conc. Eph.*, actio 2ª, p. 619.

toujours il ne vive et n'exerce ce jugement dans ses successeurs. Notre saint Pape, l'évêque Célestin, qui tient aujourd'hui sa place, nous a envoyés au saint concile pour suppléer à son absence. Nos très-chrétiens empereurs ont ordonné la tenue de ce concile pour conserver la foi apostolique qu'ils ont reçue de leurs ancêtres. » Reprenant ensuite sommairement la procédure faite contre Nestorius, il ajoute : « Donc la sentence prononcée contre lui devient ferme, *suivant le jugement de toutes les Églises*, puisque les évêques d'Orient et d'Occident ont assisté au concile par eux et par leurs députés... C'est pourquoi Nestorius doit savoir qu'il est retranché de la communion du sacerdoce de l'Église catholique[1]. »

Le légat Arcade donna ensuite son opinion; et il déclara qu'en approuvant la sentence prononcée contre Nestorius, il voulait exécuter également et le décret du pape Célestin et *celui du saint concile*[2].

Le troisième légat ayant opiné dans le même sens, saint Cyrille prit la parole et proposa au concile « de demander, selon l'usage, la signature des légats, pour montrer avec évidence leur parfait accord avec

[1] Firmum ergo est juxta omnium Ecclesiarum decretum (nam orientalis et occidentalis Ecclesiæ sacerdotes, vel per se, vel per certe suos legatos, sacerdotali huic concilio intersunt), quod in ipsum pronuntiatum est... Quamobrem intelligat Nestorius se a communione sacerdotii Ecclesiæ catholicæ alienum esse. *Conc. Eph.*, actio 3ª, p. 626.

[2] Nos secuti formam Cœlestini sanctissimi Papæ apostolicæ sedis... et sanctæ synodi decreta. *Conc. Eph.*, actio 3ª, p. 627.

le saint concile[1] ». Sur quoi les Pères prièrent les légats « de vouloir bien confirmer les actes par leurs souscriptions[2] ».

Le sens du mot *confirmer* ne peut être douteux ici. Il exprime le consentement donné aux actes du concile, dont les légats ont reconnu l'autorité, comme l'attestent leurs propres paroles.

Ainsi finit la troisième session. Dans la lettre synodale qui fut écrite à l'empereur, le concile lui déclare « que la sentence qu'il vient de porter est le jugement commun de toute la terre[3] ».

Après la cinquième session, le concile écrivit aussi au Pape pour lui rendre compte de toute l'affaire. Il constate d'abord son accord parfait avec le Siége Apostolique dans toute la procédure faite contre la doctrine et la personne de Nestorius. Il dit ensuite qu'il a fait lire aussi les actes de la déposition des pélagiens, et qu'il *approuve et confirme la sentence portée contre eux par le Pape*[4]. Cette confirmation de la condamnation des pélagiens ne fut pas précédée d'un nouvel examen de la question pélagienne, parce que cette affaire avait été terminée entièrement par la sentence pontificale et l'assentiment de l'Église uni-

[1] Consequens est eorum quæ hesterno, hodiernoque die acta sunt..., ipsorumque pietati offerantur, quo propria obsignatione, ut moris est, planam faciant ac manifestam cum omnibus nobis canonicam assensionem. *Conc. Eph.*, actio 3ª, p. 630.

[2] Suscribendo acta confirment. *Ibidem.*

[3] Pietati vestræ certo constet judicium quod paulo ante, a nobis exiit, esse unam communemque totius terrarum orbis sententiam. *Conc. Eph.*, actio 3ª, p. 631.

[4] *Conc. Eph.*, actio 5ª, p. 659 et 666.

verselle. La confirmation du concile ne fut donc qu'une nouvelle adhésion à une chose déjà jugée.

Quand toutes les affaires que le concile avait à traiter furent terminées, le pape Célestin lui écrivit une dernière fois pour le féliciter « d'avoir, de concert avec lui, heureusement terminé cette grande affaire [1] ».

Par ces paroles le Pape reconnaît que tous les évêques ont jugé, que tous ont publié de concert un même jugement, et que ce concert a mis fin à une grande dispute. Le Pape ajoute à ses félicitations des avis pleins de sagesse et même des ordres relatifs à l'exécution des décrets du concile. Il se montre ainsi le modérateur des canons, en vertu d'un des plus nobles attributs de la puissance pontificale [2].

VI. Conclusion de cet exposé.

Telles sont les choses, relatives à l'objet de nos recherches, qui nous paraissent les plus dignes de remarque dans ce célèbre concile d'Éphèse. Si on y voit éclater d'une manière admirable la divine autorité, la primauté, l'universelle juridiction du Pontife romain prononçant le premier le décret dogmatique, juge des plus grands patriarches de l'Église, exécuteur et modérateur des canons; on y voit aussi les évêques réunis en concile, examiner, discuter librement les jugements les plus autorisés du Siége apostolique;

[1] Hujusce tamen tam fideliter peractæ rei vos executores nobiscum videmus fuisse fidei defensores, qui convenientes in unum, et secundùm apostolum, non quæ vestra sunt quærentes, sed quæ Christi Jesu, negotium Domini communis egistis. *Conc. Eph.*, pars 3a, p. 1069.

[2] *Conc. Eph.*, p. 1069.

n'y adhérer qu'avec une entière connaissance de cause; définir, décréter par leur propre autorité ce qui avait été déjà défini, décrété par le Saint-Siége; confirmer ses jugements, comme leurs propres jugements sont confirmés par le sien, et ajouter aux décrets ecclésiastiques, par l'unanimité morale des sentiments, le dernier sceau qui les rend absolument définitifs et irrévocables.

Il résulte avec une entière évidence de tout ce qui précède qu'au temps du concile d'Éphèse la souveraineté spirituelle ne résidait pas dans le pontife romain seul; mais que le corps épiscopal y participait réellement, sans détriment des droits de la primauté romaine. La monarchie pontificale était donc à cette époque une monarchie véritablement et efficacement tempérée par l'aristocratie épiscopale.

Ajoutons une dernière remarque à l'appui de ces dernières conclusions.

On connaît l'opposition que Jean, patriarche d'Antioche, à la tête de ses évêques et des partisans de Nestorius, fit au concile d'Éphèse; son hostilité contre saint Cyrille; ses entreprises schismatiques; ses intrigues à Constantinople pour attirer l'empereur à son parti et faire examiner une seconde fois, dans un nouveau concile, la cause de Nestorius. Mais on connaît aussi l'invincible fermeté que les Pères d'Éphèse et les catholiques de Constantinople opposèrent à toutes ces menées. Ils déclarèrent plusieurs fois qu'ils étaient prêts à subir tous les maux et même la mort plutôt que de consentir à rendre

douteuse l'autorité des décrets d'Éphèse, plutôt que d'admettre à la communion les schismatiques, tant qu'ils n'auraient pas fait leur soumission au concile. Cette fermeté amena le triomphe de la cause catholique.

Qu'on compare cette conduite des évêques catholiques, pour maintenir l'autorité du concile d'Éphèse, à celle qu'ils avaient tenue à l'égard des décrets du Pape seul dans la même cause. Après la décision du Pape, tout le monde invoque, tout le monde accepte, de concert avec le Pape lui-même, le concile comme le moyen de pacifier l'Église. Après le concile, tous les catholiques demandent le martyre plutôt que de laisser examiner de nouveau ce qui avait été défini et réglé par les décisions conciliaires. Preuve manifeste qu'on plaçait alors dans le concile légitime l'autorité dernière et irréfragable.

CHAPITRE V.

CONCILE DE CHALCÉDOINE, QUATRIÈME GÉNÉRAL.

SOMMAIRE. — I. Eutychès et sa doctrine. — II. Saint Léon le Grand. — III. Faux concile d'Éphèse et ses suites. — IV. Beaux témoignages en faveur du Saint-Siége apostolique. — V. Ouverture du concile de Chalcédoine et jugement de Dioscore, patriarche d'Alexandrie. — VI. Examen et approbation de la lettre de saint Léon à saint Flavien. — VII. Appréciation de ces faits. — VIII. Leur résultat. — IX. Autres affaires et le vingt-huitième canon.

I. Eutychès et sa doctrine.

Parmi les adversaires les plus ardents de Nestorius, se trouvait l'archimandrite d'un monastère de

Constantinople, Eutychès, célèbre par sa piété. La réaction contre l'hérésie nestorienne entraîna cet homme, d'un esprit faible et borné, à un autre excès de doctrine. Pour écarter toute idée de division dans l'Incarnation, Eutychès confondit la nature humaine avec la nature divine en Jésus-Christ, et enseigna qu'après l'Incarnation il n'y avait en Jésus-Christ qu'une seule nature. Cette grossière erreur renouvelait d'anciennes hérésies, et Eutychès, non moins que Nestorius, sapait les bases du Christianisme.

Averti par son ami Eusèbe de Dorylée, l'archimandrite ne reconnut point son erreur. Cependant la nouvelle doctrine se propageait dans les monastères de Constantinople. Il fut nécessaire de lui opposer une barrière. Le saint patriarche Flavien réunit un concile, qui d'abord témoigna à Eutychès beaucoup d'égards et de charité; mais finalement il fut obligé de le condamner et de le déposer, à cause de son obstination [1].

Pour échapper à cette condamnation, Eutychès fit appel aux conciles de Rome, d'Égypte et de Jérusalem, et il adressa une lettre au pape saint Léon, qui gouvernait alors l'Église. Nous avons cette lettre où Eutychès, après avoir raconté à sa manière ce qui s'était passé dans le concile de Constantinople, proteste de sa soumission au jugement du Pape [2].

[1] LABBE, *Conc.*, t. IV; *Conc. Calchedonense*, actio 1ª, p. 150 ad p. 231.

[2] Et obsecro, nullo mihi præjudicio facto ex his, quæ per insidias contra me gesta sunt, quæ visa vobis fuerit, super fidem pro-

Saint Léon, qui n'avait pas encore reçu le rapport du patriarche de Constantinople sur le nouveau scandale qui venait de surgir, écrivit à Flavien pour se plaindre de cette négligence apparente, et pour lui demander tous les renseignements nécessaires, afin de prononcer son jugement avec connaissance de cause et d'éteindre la division qui menaçait de désoler l'Église [1].

Flavien répondit au Pape par une nouvelle lettre où, après avoir caractérisé l'erreur d'Eutychès, il saisit le Saint-Siége de l'affaire. Les termes qu'il emploie sont dignes de remarque :

« Ému, très-saint Père, des entreprises d'Eutychès et du préjudice qui a été porté à notre personne et à la sainte Église, agissez selon votre vigueur ordinaire, dans l'intérêt du sacerdoce. Faites de la cause commune et de celle des Églises votre propre cause. Confirmez par vos décrets la sentence prononcée et la foi de l'Empereur. Cette cause n'a besoin que de votre secours, et votre consentement ramènera la paix et la tranquillité. L'hérésie sera détruite, les troubles seront apaisés, on

ferre sententiam, et nullam deinceps permittere a factiosis contra me calumniam procedere... CHRIST. LUPUS, *Variorum Patrum Epist.*, l. I, epist. 222.

[1] Sed respicientes ad causam, facti tui nosse volumus rationem et usque ad nostram notitiam cuncta deferri : quoniam nos, qui sacerdotum Domini matura volumus esse judicia, nihil possumus incognitis rebus, in cujusquam partis piæ judicium definire, priusquam universa quæ gesta sunt veraciter audiamus. LEONIS *Epist. ad Flavianum; Conc. Calch.*, pars 1ª, p. 11.

n'aura pas besoin de recourir au concile dont on parle, et les Églises resteront en paix [1]. »

Flavien pensait avec raison que la répression d'une erreur aussi manifeste que celle d'Eutychès ne demandait pas la convocation d'un concile général, et qu'elle pouvait être étouffée par l'autorité du Pontife romain confirmant le premier jugement du concile de Constantinople. Si Eutychès s'était montré docile, il en eût été certainement ainsi; mais loin de se soumettre, il ne cherchait qu'à se défendre. Il obtint de l'empereur Théodose le Jeune la révision des actes de son procès, et bientôt après la convocation d'un concile général à Éphèse, qui fut demandée principalement par Dioscore, patriarche d'Alexandrie, protecteur déclaré d'Eutychès.

Le pape saint Léon donna, quoique à regret, son consentement au concile, et envoya des légats et des lettres.

Dans une de celles qu'il écrivit à l'Empereur, il marque en ces termes sa répugnance pour le concile : « La foi est si évidente en cette affaire qu'il eût été plus raisonnable de ne point indiquer de

II. Saint Léon.

[1] Commotus itaque, sanctissime Pater, in his omnibus quæ ab eo præsumpta sunt, et ob ea quæ in nos et sanctissimam Ecclesiam facta sunt, atque fiunt, pro consueta fiducia fiducialiter age, secundum quod sacerdotio competit : propriamque faciens communem causam, et sanctarum Ecclesiarum disciplinam, simul decernere damnationem adversus eum regulariter factam et per propria scripta dignare, confortare autem et piissimi et Christo deditissimi nostri imperatoris fidem. Causa enim eget solummodo vestra solatio atque defensione, qua debeatis consensu proprio ad tranquillitatem et pacem cuncta perducere. *Conc. Calch.*, pars 1ª, p. 14.

concile, car ce n'est pas une question sur laquelle on puisse douter[1]. »

La plus célèbre des lettres écrites dans cette circonstance fut celle que Léon adressa à Flavien, où il explique d'une manière *vraiment divine*, comme dit Bossuet, toute l'économie de l'Incarnation, et condamne l'erreur nouvelle. Cette lettre était, dans la cause d'Eutychès, le jugement de l'Église romaine, et devait être proposée au concile d'Éphèse comme la décision du premier siége. Nous la retrouverons bientôt à Chalcédoine, où elle deviendra l'objet principal des délibérations du concile[2].

Dans une autre lettre destinée au concile d'Éphèse, nous lisons les célèbres paroles tant de fois citées et commentées : « Comme il ne faut pas négliger le salut de ces personnes, et que dans un sentiment de piété et de religion le très-chrétien Empereur a voulu un concile épiscopal afin que l'erreur pût être abolie par un jugement plus autorisé, *pleniori judicio*, j'ai envoyé mes frères Julien, évêque, Renatus, prêtre, et mon fils Hilaire, diacre..., qui tiendront ma place au concile, et, par une sentence commune avec vous, établiront ce qui plaira au Seigneur[3]. »

[1] Tam evidens fidei causa sit, ut rationabilius ab indicenda synodo fuisset abstinendum. LEONIS *Epist.* 33, alias 17.

[2] LEONIS *Opera*, t. I, epist. 24, alias 10,

[3] Verum quia etiam talium non est negligenda curatio, et pie ac religiose Christianissimus imperator haberi voluit episcopale concilium, ut pleniori judicio omnis possit error aboleri, fratres nostros... misi qui vice mea sancto conventui vestræ fraternitatis intersint, et communi vobiscum sententia quæ Domino sunt placitura constituant. *Conc. Calch.*, pars 1a, p. 34.

Ces paroles ne semblent-elles pas prouver à elles seules que saint Léon plaçait l'autorité dernière et absolue dans le concert du Pape et des évêques? Mais s'il y avait quelque doute sur le sens de ce texte, les actes du concile de Chalcédoine nous en donneront le commentaire authentique. Nous y apprendrons quel est le jugement le plus autorisé dans l'Église et la force du consentement commun des premiers pasteurs.

III. Le faux concile d'Éphèse.

Il n'entre pas dans notre dessein de faire ici, même en abrégé, l'histoire de ce concile d'Éphèse, qui fut appelé avec raison un *brigandage*. Nous ne raconterons pas la violation éclatante de toutes les règles ecclésiastiques dans ce faux concile : l'usurpation de la présidence par Dioscore; son refus de lire la lettre de saint Léon; ses crimes; la faiblesse et la prévarication des évêques; l'abandon de la vraie foi; la réhabilitation d'Eutychès; la condamnation du saint patriarche Flavien, suivie bientôt de sa mort violente; enfin l'excommunication portée par Dioscore et *dix* évêques, ses créatures, contre le pape saint Léon.

De pareils excès ôtaient à cette coupable assemblée toute autorité, et les protestations des légats du Saint-Siége, qui s'élevèrent contre toutes ces prévarications, n'étaient pas même nécessaires pour démontrer à toute l'Église qu'une pareille réunion n'avait rien de commun avec un vrai concile œcuménique[1].

[1] Voir *Acta Ephesinæ synodi latrocinalis*. Labbe, *Conc.*, t. IV, p. 115 ad 321.

Par l'intermédiaire des légats apostoliques, Flavien avait appelé au Pape des injustes sentences de l'assemblée d'Éphèse. En présence de tant de scandales, que va faire un pontife aussi grand par le courage que par l'intelligence, un pontife justement jaloux des droits divins de son siége ?

D'abord, dans un concile de Rome, Léon condamne et annule tout ce qui s'est fait à Éphèse, et les décisions dogmatiques et la déposition de Flavien. Il s'efforce ensuite, par de sages mesures, d'obvier au désordre dans lequel l'Orient était près de tomber.

La première, la plus importante des mesures qu'il adopta, ce fut la demande d'un concile œcuménique. Au lieu de tout décider par sa seule autorité, il supplia les empereurs de convoquer un concile vraiment général. Autant il s'était montré d'abord éloigné de cette convocation, autant il la réclama et la pressa ensuite. Il la demanda lui-même à Théodose et à sa sœur Pulchérie; il la fit solliciter par l'empereur Valentinien, et par les deux impératrices Galla Placidia et Licinia Eudoxia.

Dans la lettre à Théodose, il supplia, *obsecramus*, « que toutes choses restassent dans l'état où elles étaient avant le jugement, jusqu'à la réunion d'un plus grand nombre d'évêques appelés de toutes les parties du monde [1]. »

[1] Ut omnia in eo statu esse jubeatis, in quo fuerant ante omne judicium; donec major ex toto orbe sacerdotum numerus congregetur. Leon. *Epist.* 40, alias 25; 41, alias 26, et post epist. Leon. 47, *Sacræ ad Theodosium.*

Théodose, trompé et croyant que les règles canoniques avaient été observées à Éphèse, ne voulut pas consentir à un nouveau concile, « parce que, disait-il, après la décision solennelle du concile, il n'est plus possible de recourir à un nouveau jugement[1]. »

La demande de saint Léon, et le refus de Théodose, quoique mal fondé, prouvent également que le Pape et l'Empereur plaçaient la dernière autorité dans le concile vraiment général.

En s'efforçant de procurer la réunion d'un vrai concile général, le Pape ne manqua pas de soutenir et d'encourager par ses lettres tous ceux qui restaient fidèles à la foi orthodoxe, et en particulier le clergé, les magistrats, le peuple de Constantinople[2].

Profondément convaincu qu'il avait enseigné la vraie foi dans sa lettre à Flavien, il en maintint avec une fermeté modeste la doctrine avant la tenue du concile. Ainsi, lorsque Théodose demanda au Pape l'approbation de l'ordination d'Anatolius[3], qui avait été placé sur le siége de Constantinople après la mort de saint Flavien, Léon, avant d'accorder sa communion au nouveau patriarche, exigea qu'il fît une profession de foi conforme à la doctrine des conciles et des Pères. Il ajoute ensuite avec une sage réserve :

[1] Nihil ulterius post hæc definire possibile est, cum jam ista semel decisa sunt. *Conc. Calch.*, cap. XXIX, XXX, XXXI, p. 59.

[2] LEON. *Epist.* 45, alias 22; 47, alias 28.

[3] Il avait été diacre d'Alexandrie et apocrisiaire de Dioscore au faux concile.

« Qu'il ne dédaigne pas de relire ma lettre (la lettre à Flavien); il la trouvera conforme en tout à la piété des Pères; et quand il aura reconnu qu'on ne lui demande rien que dans son véritable intérêt, qu'il se mette d'accord avec les sentiments des catholiques[1]. ».

La conduite que tint Anatolius, après avoir eu connaissance des volontés du Pape, doit être soigneusement remarquée. Le nouveau patriarche assembla à Constantinople un concile des évêques qui s'y trouvaient présents, avec les abbés, les prêtres et les diacres. Dans cette réunion, on lut publiquement la lettre de saint Léon à Flavien; elle fut trouvée conforme aux autorités des Pères latins et grecs et à la foi catholique. En vertu de cet examen, Anatolius et tous les membres de ce concile adhérèrent à la doctrine du Pape et condamnèrent celle d'Eutychès[2].

[1] Non aspernetur etiam meam epistolam recensere, quam pietati Patrum per omnia concordare reperiet. Cumque a se hoc, quod eidem profecturum sit, expeti, desiderarique cognoverit, catholicorum sententiis toto corde consentiat. *Conc. Calch.*, pars I[a]. *Epist.* LEONIS *ad Theodosium*, p. 59.

[2] Anatolius episcopus Constantinopolitanus novæ Romæ, accepta epistola S. Leonis papæ de confirmatione catholicæ fidei contra vesaniam hæreticorum, congregavit concilium omnium episcoporum, archimandritarum, presbyterorum et diaconorum : et ante conspectum omnium recitata est epistola S. Leonis papæ, quam beatus Abundius coram omnibus præsentavit. Concordantibus testimoniis romanorum Patrum ac græcorum, Anatolius episcopus Constantinopolitanus huic epistolæ S. Leonis papæ continenti catholicæ fidei veritatem, concordantibus etiam testimoniis Patrum ab eadem Apostolica Sede decretorum, plena devotione consensit et subscripsit, anathema dicens Eutycheti et Nestorio, et ipsorum dogmati

La fermeté et la sagesse que saint Léon avait mises dans ses rapports avec le nouveau patriarche de Constantinople se retrouvent dans sa conduite à l'égard des évêques qui, par faiblesse, avaient pris part aux actes coupables consommés à Éphèse. Dans sa réponse à la consultation d'Anatolius, il approuva le décret que le concile de Constantinople venait de porter pour réduire ces évêques à la *seule communion de leurs Églises*[1], tout en recommandant l'indulgence envers ceux qui reconnaîtraient leurs erreurs[2].

Quant aux chefs du faux concile, aux auteurs principaux des violences et des crimes commis à Éphèse, il conseille ou ordonne des mesures plus sévères. Leurs noms ne doivent plus être récités au saint autel[3].

Dans une autre lettre au même patriarche, il réserve au Saint-Siége le jugement de ces grands coupables[4].

Cette réserve cependant, dans la pensée du saint

cum sectatoribus eorum. Idipsum fecere omnes qui aderant episcopi, presbyteri, archimandritæ, atque diaconi. BARONII *Annal. ecclesiast.*, ann. 405, p. 123, édit. Plantin.

[1] Illud quidem quod præsentibus et agentibus nostris constitutum est approbamus, ut suarum interim Ecclesiarum essent communione contenti. LEON. *Epist.* 60, alias 40.

[2] Quatenus hi, qui plenis satisfactionibus male gesta condemnant..., pacis et communionis nostræ unitate lætentur. *Ibidem.*

[3] De nominibus autem Dioscori, Juvenalis et Eustathii ad sacrum altare non recitandis, dilectionem tuam hoc decet custodire, quod nostri ibidem constituti faciendum dixerint. LEON. *Epist.* 60.

[4] Horum si satisfactio talis accedit, quæ non refutanda videatur, maturioribus Apostolicæ Sedis consiliis reservetur. LEON. *Epist.* 65. alias 46.

Pape, ne pouvait nuire en rien aux droits du concile général qui se préparait, puisque, dans une lettre à l'impératrice Pulchérie, Léon approuve que ces évêques, quoique sévèrement notés, continuent à occuper leurs siéges, et à jouir de leurs honneurs épiscopaux jusqu'à la décision du concile[1].

Ainsi le saint Pape, dans ces circonstances si difficiles, accomplissant son devoir de gardien de la foi et des saints canons, faisait sentir l'autorité de son siége suprême, sans la mettre cependant au-dessus de celle de l'Église universelle. Il semble même que, dans plusieurs de ces décisions, le Souverain Pontife donnait plutôt des avis et des exhortations que des ordres bien formels[2].

C'était Marcien, successeur de Théodose le Jeune, qui devait avoir la gloire de convoquer le nouveau concile réclamé par les besoins de l'Église. Aussitôt après son élévation, il le proposa lui-même au Pape à deux reprises différentes[3]; et le Pontife, dans sa réponse à la seconde lettre de l'Empereur, lui fit remarquer que la demande du concile était d'abord partie du Saint-Siége[4]. Malgré les dangers de l'Italie

[1] Qui etsi post illud judicium suum tam impium qnam injustum, non sunt catholicæ fraternitatis honorahiles, ut fuerunt, suas tamen adhuc obtinent sedes, et episcopatus sui honore potiuntur, aut per veram et necessariam satisfactionem pacem totius Ecclesiæ recepturi; aut si hæresim, quod absit, tuentur, professionis suæ merito judicandi. Leon. *Epist.* 75, alias 51.

[2] Sed quam contraria tunc his monitis atque obsecrationibus meis acta sint, multum est explicare. *Ibidem.*

[3] *Conc. Calch.*, pars 1ª, p. 62, 63.

[4] Synodum vero fieri, ut meminit clementia vestra, etiam ipsi poposcimus. Leon. *Epist.* 63, alias 44.

menacée par les bandes d'Attila, le Pape s'empressa d'envoyer les légats qui devaient présider en son nom l'assemblée universelle.

Nous avons vu que saint Léon, au commencement de ces troubles, avait pensé que l'erreur d'Eutychès était entièrement évidente, et qu'il n'était pas nécessaire pour la combattre de recourir à un concile général.

Cependant, après les scandales d'Éphèse, il semble tenir un autre langage : « Puisque quelques hommes impies, dit-il dans sa lettre à Théodose, s'opposent au mystère du Christ, toutes les Églises de nos quartiers, tous les évêques vous supplient avec larmes et gémissements, à cause de nos réclamations et de l'appel de Flavien, d'ordonner la célébration d'un concile général en Italie, afin que, tous les griefs étant apaisés, il ne reste plus de doute sur la foi et de division dans la charité[1]. »

Ces paroles indiquent-elles que saint Léon, en ce moment et au milieu de ces troubles, admettait la possibilité de doutes excusables sur les questions agitées? Nous n'oserions pas l'affirmer. Mais il est certain que lorsque le Pontife eut connu les résolutions prises à Constantinople par le concile d'Anatolius, le repentir d'un grand nombre d'évêques du faux concile, le progrès que faisaient en Orient les saines doctrines et la faveur que leur

[1] Ne aliquid ultra sit in fide dubium, vel in caritate divisum. *Conc. Calch.*, 1a pars, p. 42.

accordait l'empereur Marcien, successeur de Théodose, il tint un langage différent.

Ainsi, dans une lettre à Marcien lui-même, il prie l'Empereur de ne pas permettre qu'on examine le mystère du salut, comme si on doutait de ce que l'on doit croire. « On ne doit pas, dit-il, s'éloigner en rien de la doctrine des Évangélistes et des Apôtres, ni entendre autrement les divines Écritures que nos pères l'ont appris et enseigné, ni par conséquent remuer des questions impies que le Saint-Esprit a autrefois éteintes.... Il serait trop injuste, ajoute-t-il, qu'un petit nombre d'insensés fissent révoquer en doute si Eutychès a eu des sentiments impies et si Dioscore a mal jugé.... Et puisque déjà un grand nombre d'évêques ont donné satisfaction et demandé pardon de leur faiblesse, on n'aura pas à examiner quelle foi on doit tenir, mais à qui il faut pardonner[1]. »

[1] Aucta igitur per imperialem amicitiam spe cœlestis auxilii, confidentius pietatem vestram pro sacramento salutis humanæ incitare præsumo : ne cujusquam procaci impudentique versutia quasi de incerto, quid sequendum sit, sinatis inquiri. Et cum ab Evangelica apostolicaque doctrina ne uno quidem verbo liceat dissidere, aut aliter de Scripturis divinis sapere, quam beati Apostoli et Patres nostri dixerunt atque docuerunt, nunc demum indisciplinatæ moveantur et impiæ quæstiones, quas olim mox, ut eas per apta sibi corda diabolus excitavit, per discipulos veritatis Spiritus sanctus extinxit. Nimis autem iniquum est, ut per paucorum insipientiam ad conjecturas opinionum et ad carnalium disputationum bella, revocemur; tanquam reparata disputatione tractandum sit, utrum Eutyches impie senserit, et utrum perverse Dioscorus judicarit, qui in sanctæ memoriæ Flaviani condemnatione se perculit, et simpliciores quosque, ut in eamdem ruinam provolverentur, impegit. Quo-

La même recommandation de ne pas disputer sur la foi, et de se borner aux questions personnelles, se retrouve dans une lettre au patriarche Anatolius[1].

Elle est présentée avec plus d'autorité encore dans la lettre au nouveau concile : « De même, lui dit-il, que vous ne pouvez ignorer ce que nous croyons selon l'antique tradition, de même vous ne pouvez douter de ce que nous désirons. Donc, frères très-chers, renonçant à l'audace de disputer contre la foi révélée, que les infidèles reconnaissent leur erreur, et qu'il ne soit pas permis de défendre ce qu'il n'est pas permis de croire ; car, selon l'autorité de l'Évangile, selon les paroles des prophètes, selon la tradition apostolique, nous avons déclaré très-pleinement et très-clairement, dans notre lettre au bienheureux Flavien, quelle est la vraie et pieuse foi du mystère de l'Incarnation du Seigneur[2]. »

Il est clair par ces paroles que saint Léon ne permet

rum multis jam, ut cognovimus, ad satisfactionis remedia conversis, et veniam de inconstanti trepidatione poscentibus, non cujusmodi sit fides tenenda tractandum est, sed quorum precibus et qualiter annuendum. LEON. *Epist.*62, alias 42.

[1] LEON. *Epist.* 70.

[2] Ut qui non potestis ignorare quid ex antiqua traditione credamus, non possitis dubitare quid cupiamus. Unde, fratres charissimi rejecta penitus audacia disputandi contra fidem divinitus inspiratam, vana errantium infidelitas conquiescat; non liceat defendi quod non licet credi; cum secundum evangelicas auctoritates, secundum propheticas voces, apostolicamque doctrinam, plenissime et lucidissime per litteras, quas ad beatæ memoriæ Flavianum episcopum misimus, fuerit declaratum, quæ sit de sacramento incarnationis Domini nostri J. C. pia et sincera confessio. LEON. *Epist.* 72, alias 47.

pas qu'on mette en doute la vraie foi, qu'on dispute sur la foi; et dans cette défense, il ne fait que proclamer la règle éternelle et immuable des jugements dogmatiques. Ces jugements n'ont d'autre but que la conservation et le développement régulier de la foi ancienne, perpétuelle, universelle. Saint Léon est profondément convaincu, et avec raison, qu'il a exposé cette foi dans sa lettre à Flavien, *plenissime et lucidissime,* comme il le dit lui-même. Mais veut-il soustraire cette lettre à l'examen du futur concile? Les actes mêmes du concile, et les propres paroles de saint Léon, que nous citerons plus tard, répondront à cette question. Qu'il nous suffise de remarquer ici qu'autre chose est la foi, autre chose sont les diverses expositions qu'on en peut faire. Aucun vrai concile n'a jamais mis en doute la vraie foi. Les seules questions dogmatiques qu'un concile puisse résoudre se réduisent à ces deux chefs : telle doctrine est-elle conforme à la foi? tel document en est-il l'exposition fidèle? Tout se renferme dans ces bornes. Saint Léon se contente de rappeler ces règles; et on ne prouvera pas qu'avant le jugement du concile il ait placé son exposition de la foi, malgré toute son excellence, au rang des vérités de la foi elle-même.

IV. Temoignages en faveur du Saint-Siége.

Arrêtons-nous ici un moment pour mettre sous les yeux du pieux lecteur de beaux témoignages rendus à l'autorité du Saint-Siége, dans ces circonstances difficiles, par de grands évêques et par les empereurs.

Saint Pierre Chrysologue, dans une lettre à Eutychès, l'exhortait à la soumission : « Nous vous exhor-

tons, honorable frère, lui disait-il, à adhérer à la lettre du bienheureux pape de Rome, car le bienheureux Pierre, qui vit et préside dans son siége, donne la vraie foi à ceux qui la cherchent. Quant à nous, l'affection que nous avons pour la paix et pour la foi ne nous permet pas de traiter les causes de la foi sans le consentement de l'évêque de Rome[1]. »

Le plus savant évêque de ces temps, Théodoret de Cyr, dans la lettre qu'il écrit à saint Léon pour porter plainte contre Dioscore, reconnaît que le Saint-Siége tient en tout le premier rang, admire dans la lettre à Flavien le langage même du Saint-Esprit, et se soumet au jugement apostolique[2].

Les empereurs sont d'accord avec les évêques pour honorer le Siége Apostolique.

Valentinien, écrivant à Théodose, le prie de conserver la dignité de saint Pierre et la primauté accordée au Pontife romain par l'antiquité sur toutes les Églises, en sorte qu'il ait la liberté de juger de la foi et des évêques. Il demande que le Pape prenne

[1] In omnibus autem hortamur te, frater honorabilis, ut his quæ a beatissimo Papa Romanæ civitatis scripta sunt, obedienter attendas : quoniam beatus Petrus, qui in propria sede vivit et præsidet, præstat quærentibus fidei veritatem. Nos enim pro studio pacis et fidei extra consensum Romanæ civitatis Episcopi, causas fidei audire non possumus. *Epist.* Petri Chrysologi *ad Eutychetem, post* Leon. *Epist.* 23, alias 9.

[2] Vobis enim primas in omnibus tenere convenit... Nos vero spiritualem sapientiam tuam admirati, Spiritus sancti gratiam, quæ per vos locuta est, laudibus extulimus... Vestram enim sententiam expecto. *Epist.* Theodoreti *ad Leonem, post* Leonis *Epist.* 47, alias 28.



avec tous les évêques du monde la connaissance de toute la cause, et en porte un jugement conforme à la foi et à la religion[1].

L'empereur Marcien n'est pas moins explicite. Il veut que le futur concile règle ce qui regarde la paix de l'Église et la foi catholique « selon ce qui a été défini par le Pape suivant les canons[2] », tant il est convaincu que la doctrine de Léon est conforme à la vérité catholique.

V. Ouverture du concile et jugement de Dioscore.

Le concile général, présidé par les légats du Pape, Paschasinus, Lucentius et Boniface, s'ouvrit à Chalcédoine en 451. Trois cent soixante évêques, nommés dans les actes, y furent présents.

Le jugement de Dioscore et l'approbation de la lettre de saint Léon à saint Flavien doivent surtout appeler notre attention.

Nous avons dit que le jugement définitif de Dioscore, quoique déjà sous le coup de censures sévères, avait été réservé au concile, ainsi que celui des autres chefs de l'assemblée d'Éphèse. Cependant

[1] Debemus... et dignitatem propriæ venerationis beato apostolo Petro intemeratam et in nostris temporibus conservare; quatenus beatissimus Romæ civitatis episcopus, cui principatum sacerdotii super omnes antiquitas contulit, locum habeat ac facultatem de fide et sacerdotibus judicare... ut prædictus sacerdos, congregatis ex omni orbe etiam reliquis sacerdotibus... sententiam ferat quam fides et ratio veræ divinitatis expostulat. *Sacra ad Theodosium, post* LEONIS *Epist.* 47.

[2] Omnes sanctissimi episcopi debeant convenire, et quæ Christianorum religioni atque catholicæ fidei prosint, sicut sanctitas tua secundum ecclesiasticas regulas definiverit, sua dispositione declarent. *Conc. Calch.*, pars 1ª, p. 63.

saint Léon ne pouvait pas permettre qu'un évêque qui s'était rendu coupable d'usurpations et de crimes énormes pût prendre rang dans le concile. Il n'y devait paraître que comme accusé. C'est ce que les légats déclarèrent au commencement de la première session. Ils alléguèrent les ordres formels du Pape, qui leur commandait de se retirer si Dioscore siégeait dans le concile, et ils proposèrent en ces termes les motifs de cette exclusion : « Il doit rendre raison de son jugement, car il a usurpé le droit de juge et osé tenir un concile sans l'autorité du Saint-Siége, ce qui ne s'est jamais fait et n'est pas permis[1]. »

Il n'est pas de notre sujet de raconter ici les incidents dramatiques de ce procès célèbre. Une seule chose est à constater : quelle fut l'autorité que le concile déploya dans cette mémorable procédure ?

Pour en juger, il suffit de consulter la fin de la troisième session, où le jugement fut prononcé. Remarquons d'abord qu'avant ce jugement, Dioscore, quoiqu'il fût au rang d'accusé, reçut cependant tous les titres d'honneur qui étaient donnés aux évêques orthodoxes : de *très-religieux, très-pieux, très-saint, très-aimé de Dieu*. Les légats eux-mêmes ne se dispensèrent pas de cette règle[2], qui avait été observée aussi à l'égard de Nestorius, comme nous l'avons vu.

Lorsque la cause eut été entièrement éclaircie par

[1] Cum personam judicandi non haberet præsumpsit, et synodum ausus est facere sine auctoritate Sedis Apostolicæ, quod numquam licuit, numquam factum est. *Conc. Calch.*, act. 1ª, p. 95.

[2] *Conc. Chalc.*, actio 3ª, p. 384, 403.

des témoignages et des dépositions irrécusables, et après les sommations canoniques, Paschasinus, légat du Saint-Siége, se leva et dit : « Nous désirons savoir ce que le saint concile juge à propos de faire. » Le concile répondit : « Ce qui sera conforme aux canons. » Un autre légat, l'évêque Lucentius, prit alors la parole : « Notre saint père Cyrille, dit-il, a suivi dans le saint concile d'Éphèse une certaine forme de procédure; vous pouvez consulter ce concile, et ordonner ce qu'il vous plaira. » — L'évêque Paschasinus ajouta : « Voulez-vous que nous fassions usage de la sévérité ecclésiastique? Y consentez-vous? » — Le concile répondit de nouveau : « Nous consentons tous à l'application des règles. » Le légat Paschasinus ayant encore à deux reprises renouvelé sa question : « Je vous le demande, qu'ordonne le saint concile ? » — Maxime, patriarche d'Antioche, répondit une dernière fois : « Ce qu'il plaira à Votre Sainteté, nous entrons dans vos desseins[1]. »

[1] Quid placeat vestræ sanctitati, volumus discere. Sancta synodus dixit : Quæ placita sunt canonibus. Lucentius episcopus dixit : A beatissimo Patre nostro et archiepiscopo Cyrillo in sancta Ephesina synodo contra Nestorium quædam acta sunt : ipsi inspicientes, formam, quam placuerit, date. Paschasinus episcopus dixit : Jubet religiositas vestra, ut ultione ecclesiastica contra eum utamur? Consentitis? Sancta synodus dixit : Omnes consentimus, quæ regulis sunt placita, in eo fieri. Paschasinus episcopus dixit : Jubet religiositas vestra, ut ecclesiastica sententia adversus eum, ut sum interlocutus, utamur? Sancta synodus dixit : Etiam consentimus... Paschasinus episcopus dixit : Iterum dico : Quid placet beatitudini vestræ? Maximus episcopus magnæ Antiochenæ civitatis dixit : Quod videtur sanctitati vestræ, et nos concordes efficimur. *Conc. Calch.*, actio 3ª, p. 421 ad p. 424

Alors les légats, après avoir résumé les chefs d'accusation contre Dioscore, prononcèrent la sentence en ces termes : « A ces causes, le saint pape Léon, par nous et par le présent concile, avec l'apôtre saint Pierre, qui est la pierre et la base de l'Église catholique et le fondement de la vraie foi, dépouille Dioscore de la dignité épiscopale, et le prive de tout ministère sacerdotal. Que le concile ordonne donc de lui selon les canons[1]. »

Anatolius, patriarche de Constantinople, opina le premier : « Adoptant, dit-il, entièrement le sentiment du Siége Apostolique, je m'associe à la condamnation de Dioscore. » Maxime d'Antioche le suivit, et dit : « Je soumets Dioscore à la sentence ecclésiastique, conformément aux déclarations du très-saint et très-bienheureux archevêque Léon, représenté par ses légats, et à celle du très-saint et très-heureux archevêque Anatole. D'accord avec eux, je juge que Dioscore doit être dépouillé de toute dignité et ministère ecclésiastiques. »

Les autres évêques s'exprimèrent à peu près de la même manière : « J'y consens; je suis de cet avis; je consens à la sentence du saint concile; je définis, je décide ainsi. »

[1] Unde sanctissimus et beatissimus archiepiscopus magnæ et senioris Romæ Leo, per nos et per præsentem sanctam synodum, una cum ter beatissimo et omni laude digno beato Petro apostolo, qui est petra et crepido catholicæ Ecclesiæ, et rectæ fidei fundamentum, nudavit eum tam episcopatus dignitate, quam etiam et ab omni sacerdotali alienavit ministerio. Igitur sancta hæc et magna synodus, quæ placent regulis, super memorato Dioscoro decernat... *Conc. Calch.*, p. 425.

Après le vote vinrent les souscriptions, qui furent écrites en cette forme : « Lucentius, j'ai souscrit en décidant. Anatolius, j'ai souscrit en décidant. » Les autres évêques employèrent la même formule [1].

La sentence fut intimée à Dioscore au nom du concile [2]; et dans la lettre écrite aux empereurs, le concile déclara que c'était par sa propre autorité qu'il avait condamné Dioscore : « C'est avec justice qu'il a été dépouillé du sacerdoce par le concile universel, et privé de toute dignité apostolique [3]. »

A la simple lecture de cet abrégé de l'acte de déposition de Dioscore, quel homme de bonne foi ne reconnaîtra pas qu'il est en présence d'une

[1] Anatolius archiepiscopus regiæ Constantinopolis novæ Romæ dixit : Hæc eadem Apostolicæ Sedi per omnia sapiens, concors sententiæ efficior super damnatione Dioscori... Maximus episcopus magnæ Antiochiæ civitatis dixit... ideo eum ecclesiasticæ sententiæ subjicio, sicut et sanctissimus et beatissimus archiepiscopus et Pater noster Leo regiæ senioris urbis Romæ, per vicarios suos sanctissimos episcopos Paschasinum et Lucentium, et religiosissimum presbyterum ejusdem magnæ Romæ Bonifacium, et sanctissimus, et beatissimus regiæ novæ Romæ archiepiscopus Anatolius interlocuti sunt. Et ego his concors effectus, alienum eum judico ab omni episcopali sive sacerdotali dignitate et ministerio... eadem decerno... consensio et concordo... judico... Lucentius... simul cum sancta synodo in damnatione Dioscori definiens, subscripsi... Anatolius... definiens pariter cum sancta synodo, subscripsi... *Conc. Calch.*, p. 425 ad 448.

[2] Cognosce te.... a sancto et universali concilio esse ab episcopatu depositum, et ab omne ecclesiastica functione submotum. *Conc. Calch.*, actio 3ª, p. 460.

[3] Decenter ab universali concilio sacerdotio est nudatus, et ab apostolica dignitate pronuntiatus est alienus. *Conc. Calch.*, actio 3ª, p. 463.

assemblée libre et souveraine, d'une assemblée qui n'a d'autre règle de ses jugements que la loi elle-même? Les représentants du Siége Apostolique invitent eux-mêmes le concile à user de son droit, et se déclarent prêts à se conformer à ses volontés. Les évêques protestent qu'ils veulent suivre uniquement les canons. Les légats émettent les premiers leur avis, et prononcent leur sentence au nom du Pape et du concile. Chaque évêque opine ensuite en motivant son jugement, et unit sa sentence à celle du chef suprême de l'Église.

Ainsi la décision émanée d'abord de Pierre, la tête et la source de l'unité ecclésiastique, acquiert par le consentement des premiers pasteurs une autorité souveraine et irréfragable. Le Pape est le chef et le premier mobile du concile, et cependant les décisions ne tirent pas toute leur force de sa seule autorité, mais du consentement commun et de l'approbation des Pères.

Le caractère tempéré de la monarchie pontificale et le droit des évêques d'être de vrais juges dans le concile, avec le Pape et sous sa primauté, se montrent ici d'une manière bien évidente; et c'est le respect de ce droit de la part du Pape et des empereurs qui nous donne la clef de leur conduite dans cette affaire et l'explication de leurs paroles.

VI. La lettre de saint Léon

L'examen et l'approbation de la lettre de saint Léon à Flavien remplirent la seconde et la quatrième session du concile. Au moment d'entrer dans l'exposé de ces faits à jamais mémorables, il convient



de se demander quelle était l'autorité de la lettre du grand Pape avant le jugement du concile.

Sur ce point délicat, l'école de Bellarmin n'est pas d'accord avec elle-même. Son grand fondateur, frappé des inconvénients qui résultent pour son système de l'examen solennel de la lettre de saint Léon par le concile de Chalcédoine, affirme « que le Pape avait envoyé sa lettre au concile non comme une sentence définitive, mais comme une instruction qui devait guider les évêques dans leur jugement [1]. »

Un examen plus attentif des caractères de la lettre pontificale n'a pas permis aux disciples de Bellarmin de rester fidèles à l'explication du maître. Ils ont reconnu dans la lettre de saint Léon un vrai jugement dogmatique du Siége Apostolique, en cherchant à éluder les difficultés qui naissent de l'examen conciliaire de ce vénérable document. Peu satisfaits peut-être du résultat de ces premières tentatives, des théologiens plus modernes ont essayé une autre voie pour échapper aux mêmes objections, et ils ont prétendu que la lettre de saint Léon avait été acceptée avant le concile par l'Église universelle, et était devenue ainsi pour tous les catholiques une règle absolue de foi. Dans cette hypothèse, les théologiens de l'école modérée comme ceux de l'école absolutiste auraient à résoudre l'objection qui provient de l'examen conciliaire. Elle prouverait trop, ou ne prouverait rien.

[1] Leo epistolam suam misit ad concilium, non ut continentem ultimam et definitivam sententiam, sed ut instructionem tantum, qua adjuti episcopi melius judicarent. *De conc. auct.*, lib. II, c. XIX.

La première question qui se présente est donc celle de déterminer le degré d'autorité que possédait la lettre de saint Léon à Flavien, avant les décisions de Chalcédoine.

D'abord, d'après l'exposé des faits qu'on vient de lire et que nous avons rendu aussi fidèle qu'il nous a été possible, on ne peut douter que la lettre à Flavien ne fût un jugement dogmatique revêtu de toute l'autorité du Saint-Siége.

Le Souverain Pontife y fait une exposition de la foi, qu'il appelle lui-même *très-complète et très-claire.* Dans cette exposition, son but est de juger une cause qui lui a été déférée. Il approuve Flavien, il condamne Eutychès et le menace des plus graves censures. Cette lettre, par sa nature, est adressée à toute l'Église. Quelle condition lui manque-t-il donc pour être un jugement solennel du Saint-Siége ?

A cette autorité intrinsèque, la lettre pontificale joignait-elle celle qui peut lui provenir de l'acceptation de l'Église universelle ? Était-elle devenue une règle absolue de foi pour tous les catholiques ?

Nous ne craignons pas de dire que s'il en était ainsi, la conduite du concile de Chalcédoine serait entièrement inexplicable. Nous serions en présence d'un fait contraire à tous les principes. Heureusement rien n'est plus gratuit que l'assertion intéressée des théologiens qui soutiennent que la lettre de saint Léon avait, avant l'ouverture du concile de Chalcédoine, l'adhésion de l'Église universelle.

Il est certain que cette admirable lettre avait

été acceptée par le concile romain de l'an 449, qui avait condamné le conciliabule d'Éphèse[1]. Il est certain que cette lettre avait été aussi acceptée, mais après examen, comme nous l'avons vu[2], par le concile de Constantinople de l'an 450[3]. Les évêques du patriarcat d'Antioche avaient aussi adhéré à la lettre, et nous le savons par le témoignage même de saint Léon[4]. Enfin, il n'est pas douteux qu'un très-grand nombre des évêques qui assistèrent au concile de Chalcédoine avaient déjà souscrit la lettre avant la tenue du concile[5].

Mais il est également incontestable que Juvénal, patriarche de Jérusalem, avec les évêques de la Palestine, de la Grèce, de la Macédoine, de la Crète, de l'Illyrie, tenaient le parti de Dioscore et ne le quittèrent que dans le concile même, comme nous le verrons. Avec ces évêques, toute l'Égypte restait attachée à son patriarche. D'un autre côté, le sentiment des Églises d'Afrique, si nombreuses à cette époque, celui des Églises d'Espagne et des Gaules, n'étaient pas encore connus. La célèbre lettre des évêques gaulois à saint Léon, où, après examen, ils donnaient une adhésion si éclatante à son jugement contre Eutychès, ne parvint au saint Pape qu'après le départ de ses légats pour le concile,

[1] LABBE, *Conc.*, t. III, p. 1475.
[2] *Superius*, p. 208.
[3] LABBE, *Conc.*, t. III, p. 1476.
[4] LEON. *Epist.* 68.
[5] LABBE, *Conc.*, t. IV, p. 337, 340, 369.

comme il l'atteste lui-même[1]. Peut-être faut-il en dire autant de la lettre écrite à saint Léon par les évêques de la province de Milan. Rien ne prouve qu'elle fût connue avant le concile[2].

On ne peut donc pas démontrer que la lettre de saint Léon, avant l'ouverture du concile, eût pour elle l'adhésion de toutes les Églises ou même de la majorité de ces Églises. Cette majorité eût-elle existé, il resterait à savoir si, dans ces circonstances, elle était suffisamment constatée.

La lettre avait sans doute une immense autorité et par la vérité et la sublimité de sa doctrine, et par la majesté du Siége Apostolique qui la couvrait, et par l'adhésion de très-nombreux évêques. Mais enfin était-elle une règle absolue de foi? Nous ne reconnaissons qu'aux actes du concile de Chalcédoine le droit de répondre à cette question.

Qu'on ne nous objecte pas que les eutychiens, avant même le concile de Chalcédoine, étaient regardés comme hérétiques. La réponse à cette dernière objection est trop facile. La conduite de saint Léon lui-même nous la fournit. Nous avons vu que ce grand Pape, aussi ferme que modéré, avait laissé sur leurs siéges les évêques prévaricateurs d'Éphèse, et réservé au vrai concile leur jugement définitif. Aurait-on pu souffrir à la tête des diocèses des

[1] Leon. *Epist.* 77, alias 52; *Epist. syn. episcop. Gall. apud* Leonem, ante epist. 77.

[2] Post Leon. *Epist.* 77, *Epist. syn. Eusebii medio. episc.*

hommes reconnus pour des hérétiques formels et obstinés?

Il est temps de porter notre attention sur les actes du grand concile relatifs à l'immortelle lettre de saint Léon.

Elle fut l'objet des délibérations du concile pendant la seconde et la quatrième session.

Dès l'ouverture de la seconde, les commissaires impériaux, en invitant les évêques à établir la vraie foi, demandèrent que toute ambiguïté cessât, et que la pure foi fût exposée sans retard, afin que ceux qui avaient des sentiments particuliers fussent ramenés à l'unité [1]. Ils déclarèrent ensuite que l'Empereur et ses ministres suivaient la foi de Nicée, de Constantinople et des autres Pères.

Les évêques répondirent qu'ils professaient la même foi, et qu'ils ne croyaient pas nécessaire d'en faire une nouvelle exposition. Ils ajoutèrent que, dans l'affaire d'Eutychès, l'archevêque de Rome avait donné une décision qu'ils avaient tous souscrite; que cette exposition suffisait, et qu'il n'en fallait pas faire d'autre [2].

Malgré cette déclaration des évêques, les magistrats insistèrent sur leur demande, et proposèrent

[1] Nunc autem hoc quærendum et studendum et judicandum est, ut vera fides stabiliatur... recte desideramus, et omnem ambiguitatem auferre... festinate... fidem puram exponere, ita ut qui videntur non eadem cum omnibus sapere... ad concordiam revocentur. *Conc. Calch.*, actio 2ª, p. 337.

[2] Sufficiunt quæ exposita sunt; alteram expositionem non licet fieri. *Conc. Calch.*, actio 2ª, p. 337.

la formation d'une commission épiscopale pour dresser, séance tenante, l'exposé de la foi. Les évêques témoignèrent de nouveau que cette exposition ne leur paraissait pas nécessaire. Voulant mettre d'accord les Pères du concile avec les commissaires impériaux, l'évêque de Sardes fit remarquer qu'on ne pouvait pas éditer sur-le-champ un symbole de foi ; qu'une œuvre pareille demandait de la maturité et du temps ; et que, du reste, les évêques se croyaient dans la vérité, parce qu'ils avaient souscrit la lettre du très-saint pape Léon [1].

Alors, pour préparer les esprits au travail qui allait s'accomplir, et pour montrer la perpétuité de la foi catholique, on donna lecture du symbole de Nicée, de celui de Constantinople, et des lettres de saint Cyrille à Nestorius et à Jean d'Antioche. A chacune de ces lectures les évêques déclarèrent, par leurs acclamations, qu'ils croyaient ainsi, et que telle était la foi de Léon et d'Anatolius [2].

La lecture de ces documents fut suivie de celle de la lettre de saint Léon à Flavien. Pendant qu'on la lisait, les évêques d'Illyrie et de Palestine soulevèrent, à trois différentes fois, des doutes et des difficultés sur la doctrine de plusieurs passages qui leur semblaient introduire une division dans la personne du Seigneur Jésus-Christ ; ces difficultés furent levées

[1] Qui epistolæ sanctissimi Leonis subscripsimus, non indigeamus correctione. *Conc. Calch.*, actio 2ª, p. 340.

[2] Leo sic credit ; Leo et Anatolius ita credunt ; omnes sic credimus. *Conc. Calch.*, actio 2ª, p. 344.

par les observations de l'archidiacre Aëtius et de l'évêque Théodoret, qui montrèrent dans saint Cyrille des passages semblables à ceux qu'on incriminait[1].

Ces difficultés n'empêchèrent pas les évêques de faire éclater en transports éloquents leur admiration pour la doctrine du grand et saint Pape, et les acclamations qu'ils firent entendre sont célèbres dans les annales de l'Église : « Telle est la foi des Pères. Telle est la foi apostolique. Nous croyons tous ainsi. Anathème à qui ne croit pas de même. Pierre a parlé par Léon. Les Apôtres ont enseigné cette doctrine. La doctrine de Léon est selon la piété et la vérité. Il en est de même de la doctrine de Cyrille. A Cyrille éternelle mémoire. Léon et Cyrille ont enseigné la même doctrine[2]. »

[1] Et cum legeretur pars prædictæ epistolæ, quæ continet : Et ad persolvendum conditionis nostræ debitum... dubitantibus Illyricianis et Palæstinis reverendissimis episcopis, Aëtius... legit Cyrilli... capitulum... similiter cum legeretur ex epistola pars quæ continet : Agit enim utraque forma... dubitantibus Illyricianis et Palæstinis reverendissimis episcopis, Aëtius... legit Cyrilli... capitulum... similiter cum legeretur ex eadem epistola pars quæ ita continet : Quamvis in Domino... dubitantibus Illyricianis et Palæstinis reverendissimis episcopis, Theodoretus... dixit : Est similiter exemplum beatissimi Cyrilli, etc... *Conc. Calch.*, actio 2ª, p. 368, 369.

[2] Hæc Patrum fides, hæc Apostolorum fides, omnes ita credimus, orthodoxi ita credunt. Anathema ei qui ita non credit. Petrus per Leonem ita locutus est. Apostoli ita docuerunt. Pie et vere Leo docuit. Cyrillus ita docuit. Cyrilli æterna memoria. Leo et Cyrillus similiter docuerunt, anathema ei qui sic non credit. Hæc vera fides. Catholici ita sapimus. Hæc Patrum fides. Hæc in Epheso cur lecta non sunt? Hæc Dioscorus occultavit. *Conc. Calch.*, actio 2ª, p. 368.

Au milieu de ces éclatantes manifestations, Atticus de Nicopolis ne craignit pas de demander aux magistrats quelques jours pour comparer « dans la tranquillité et la liberté de l'esprit » la doctrine de saint Léon avec celle de saint Cyrille. Les évêques appuyèrent cette motion : « Si vous nous donnez du temps, dirent-ils, nous demandons qu'on approfondisse la doctrine des Pères. » Les magistrats proposèrent alors de différer le décret et de tenir pendant cinq jours des conférences chez le patriarche Anatolius, « afin de traiter en commun de la foi et de lever les doutes qui pouvaient rester dans quelques esprits. » A cette proposition, tous les évêques répondirent « qu'ils professaient la foi enseignée par Léon ; que personne ne doutait, et qu'ils avaient déjà souscrit ». Toutefois les magistrats insistèrent pour la tenue des conférences, « parce que, disaient-ils, il était convenable de persuader ceux qui doutaient ». Et ces conférences, en effet, selon le vœu du concile, s'ouvrirent chez le patriarche « pour instruire ceux qui doutaient [1] ». Il est donc certain que, malgré les

[1] Magnificentissimi judices et amplissimus senatus dixerunt : Post hæc omnia adhuc quis dubitat? Reverendissimi episcopi clamaverunt : Nemo dubitat. Atticus reverendissimus episcopus Nicopolitanæ civitatis dixit : Quoniam præstitit magnificentia vestra suarum aurium facilitatem cum patientia, precamur (si jubetis) inducias dari nobis, ut intra paucos dies tranquilla mente, et non turbato animo, quæ Deo placent, a sanctis Patribus ordinentur. Quoniam vero nunc domini nostri et sanctissimi patris et archiepiscopi Leonis, adornantis Apostolicam Sedem, lecta est epistola, oportet veræ et beatæ memoriæ Cyrilli epistolam scriptam ad Nestorium, in qua jubet eum consentire duodecim capitulis, et hanc dari

déclarations répétées de la majorité, il y avait encore des doutes dans l'assemblée. La quatrième session nous fournira de nouvelles preuves de l'existence de ces doutes.

Cette mémorable session commença par la lecture du procès-verbal de tout ce qui s'était déjà fait dans le concile. Les magistrats prièrent ensuite les légats du Pape de déclarer ce que le concile, dans les précédentes réunions, avait résolu touchant la foi [1]. Les légats dirent que le saint concile suivait les définitions de Nicée et de Constantinople; qu'il adhérait aux explications données à Éphèse par saint Cyrille. « En troisième lieu, ajoutèrent-ils, le bienheureux et apostolique Léon, Pape de l'Église universelle, dans ses écrits, qui contiennent la condamnation des hérésies de Nestorius et d'Eutychès, a exposé la

nobis, ut in tempore disceptationis parati inveniamur. Reverendissimi episcopi clamaverunt : Si jubetis dari nobis inducias, petimus patres simul perscrutari. Magnificentissimi et gloriosissimi judices et amplissimus senatus dixerunt : Differatur audientia usque ad quinque dies, ut inter hos conveniat vestra sanctitas ad sanctissimum archiepiscopum Anatolium, et communiter de fide tractetis; ut qui dubitant, doceantur. Omnes reverendissimi episcopi clamaverunt : Nos ita credimus (omnes ita credimus, sicut Leo, ita credimus) nostrûm nullus dubitat, nos jam subscripsimus. Magnificentissimi et gloriosissimi judices et amplissimus senatus dixerunt : Non est necessarium omnes vos convenire. Sed quia conveniens est omnibus dubitantibus persuadere, Anatolius eligat de his, qui subscripserunt, quos putaverit idoneos esse ad docendum eos qui dubitant. *Conc. Calch.*, actio 2ª, p. 369.

[1] Manifestatis iis quæ jam pridem constituta sunt, quod placent reverendo concilio de sancta fide, ipsum nos doceat Paschasinus... *Conc. Calch.*, actio 4ª, p. 470.

vraie foi. Le saint concile embrasse cette foi, à laquelle on ne peut rien ajouter ni rien ôter [1]. »

Les évêques ayant donné leur assentiment à cette déclaration des légats, les magistrats demandèrent qu'il fût procédé immédiatement au vote définitif, et la question fut posée en ces termes : « En présence des saints Évangiles, chaque évêque déclarera si la lettre du révérendissime pape Léon est conforme aux expositions de la foi faites par les conciles de Nicée et de Constantinople [2]. »

Les votes furent exprimés avec une incomparable solennité, et ces suffrages épiscopaux doivent être pesés avec la plus grande attention. Le patriarche Anatolius donna le premier son opinion en ces termes : « La lettre du saint archevêque Léon est conforme aux symboles des trois cent dix-huit Pères et à celui des cent cinquante, aussi bien qu'aux décrets publiés à Éphèse sous Cyrille. C'est pourquoi j'y ai consenti, et je l'ai souscrite volontiers [3]. »

[1] Similiter vero et sancta synodus hanc fidem tenet, hanc sequitur; nihil amplius nec addere potest nec minuere. *Conc. Calch.*, actio 4ª, p. 471.

[2] Quoniam sacra Evangelia posita a reverentia vestra perspicimus, singuli reverendissimi episcopi qui convenerunt doceant si expositum trecentorum decem et octo sanctorum Patrum qui olim in Nicæa collecti sunt et post hæc centum quinquaginta qui in regia congregati sunt civitate, consonat epistolæ reverendissimi Papæ Leonis. *Conc. Calch.*, actio 4ª, p. 471.

[3] Epistola sanctissimi et Deo amantissimi archiepiscopi Leonis consonat symbolo trecentorum decem et octo sanctorum patrum qui apud Nicæam, et centum quinquaginta qui apud Constantinopolim postea sunt collecti qui eamdem fidem confirmaverunt, sed et iisquæ Epheso sub Cyrillo gesta sunt ab universali et

Les légats s'exprimèrent d'une manière équivalente. Les autres évêques dirent de même : « La lettre est conforme et je l'ai souscrite [1]. » Plusieurs se servirent de termes plus précis encore : « La lettre est conforme, et c'est pour cela que je l'ai souscrite [2]. » Quelques-uns ajoutèrent : « Elle est conforme, et je ne l'ai souscrite que parce qu'elle l'est [3]. » D'autres dirent : « Étant convaincu, ayant découvert, trouvant qu'elle est conforme, j'ai souscrit [4]. »

Quand ce fut le tour d'opiner pour les évêques d'Épire, de Macédoine, de Thessalie, de Grèce, de Crète, de Palestine, ils déclarèrent sans détour que les doutes qu'ils avaient manifestés dans la deuxième session n'avaient été pleinement dissipés que par les éclaircissements que les légats du Saint-Siége leur avaient donnés dans les conférences tenues chez le patriarche. Ils souscrivaient à la lettre, ajoutaient-ils, « parce que pleine satisfaction leur avait été donnée [5] ».

sancto synodo, quando maledictum Nestorium condemnavit. Quapropter consensi, et eidem epistolæ libenter subscripsi. *Conc. Calch.*, actio 4a, p. 474.

[1] Concordat epistola et subscripsi. *Conc. Calch.*, actio 4a, p. 474.

[2] Concordat epistola et subscripsi ei, cum recte habeat. *Ibidem.*

[3] Consonat et subscripsi ei. *Ibidem.*

[4] Certo scio epistolam consonam esse... consonam invenimus... consonantiam invenimus : et subscripsi manu propria. *Ibid.*, p. 475.

[5] Volentes, de quibus paulo ante dubitabamus, doceri, invenimus ipsorum sanctitatem paratissimam ad expellendam omnem dubitationem... Et per hoc nobis satisfactum est. Et per omnia consonare æstimantes præscriptis sanctis Patribus huic epistolæ consensimus, et subscripsimus. *Conc. Calch.*, actio 4a, p. 491, 494.

Lorsque tous les évêques eurent opiné et souscrit, lorsque les acclamations qui terminaient ces actes solennels eurent été faites, on introduisit treize évêques égyptiens, qui présentèrent, au nom de tous les évêques d'Égypte, une profession de foi où ils se bornaient à dire qu'ils suivaient la foi catholique et condamnaient tous les hérétiques.

Peu satisfait de ces généralités, le concile leur demanda d'anathématiser Eutychès et de souscrire à la lettre de saint Léon. Les Égyptiens montrèrent de l'hésitation, ou par un attachement secret à Dioscore, ou par la crainte d'engager leur signature avant l'élection de leur patriarche. Le concile leur dit : « Quiconque ne souscrit pas à la lettre que le concile a approuvée est hérétique..... Adhérez à la lettre, ou sachez que vous allez être condamnés et excommuniés..... Ce concile universel est plus grand que l'Égypte et plus digne de foi..... Obéissez au concile général. » Comme les Égyptiens continuaient à opposer les graves périls qu'ils redoutaient en donnant leur signature sans leur patriarche, le concile tout entier s'écria : « Ils sont hérétiques [1] ! » Enfin, par pitié et en cédant aux plus vives et aux plus humbles supplications, le concile, après avoir reçu le serment des évêques égyptiens, par lequel

[1] Qui non subscribit epistolæ, cui omnis sancta synodus consensit, hæreticus est... aut consentiant epistolæ, aut regularem condemnationem suscipiant, et cognoscant quia excommunicati sunt... universalis hæc synodus ægyptiaca regione major est et fide dignior... Debent universalem synodum sequi... Isti hæretici sunt. *Conc. Calch.*, actio 4a, p. 511, ad p. 518.

ils s'engageaient à souscrire à la décision conciliaire aussitôt après l'élection de leur patriarche, consentit à suspendre l'effet de ses menaces.

Dans la cinquième session, la profession de foi fut dressée conformément au jugement suprême que le concile venait de porter [1].

Tels sont les faits qu'il s'agit maintenant d'apprécier.

VII. Appréciation de ces faits.

Deux choses nous paraissent entièrement certaines : la première, que la lettre de saint Léon, quoiqu'elle fût un jugement dogmatique et solennel du Siége Apostolique, n'était pas regardée par le concile, au commencement de sa quatrième session, comme une règle absolue de foi; la seconde, qu'elle l'était devenue avant la fin de cette même session.

Pour se convaincre que le concile ne regardait pas la lettre de saint Léon, à l'ouverture de sa quatrième session, comme une règle de foi, il faut se rappeler les doutes sérieux qui s'étaient manifestés, à trois différentes reprises, dans la seconde session, et qui avaient nécessité des conférences chez le patriarche de Constantinople. Dans la quatrième, les évêques qui avaient soulevé ces doutes déclarèrent, comme nous venons de le voir, qu'ils adhéraient à la lettre apostolique, parce que leurs doutes avaient été entièrement éclaircis. Si la lettre de saint Léon avait été tenue pour une règle absolue de foi, le concile aurait-il supporté l'émission de pareils doutes? Aurait-il entendu, sans réclamations, de pareilles déclarations?

[1] *Conc. Calch.*, actio 5ª.

Qu'un évêque, dans cette assemblée, eût élevé de pareils doutes, eût fait de pareilles déclarations touchant les symboles de Nicée ou de Constantinople, ou les décrets d'Éphèse, comment aurait-il été traité par le concile? On dira que les Pères de Chalcédoine usèrent d'une sage condescendance en faveur de leurs collègues? Nous répondons que, dans la même session, les mêmes Pères prouvèrent bien, par leur conduite à l'égard des évêques égyptiens, qu'ils n'étaient point disposés à la moindre indulgence pour les rebelles à l'autorité de l'Église. On nous objectera peut-être aussi que les évêques qui doutaient étaient une minorité dans le concile. Nous en convenons. Mais nous disons que la conduite de la majorité à l'égard de la minorité, dans cette circonstance, prouve que, nonobstant les adhésions qui avaient été données à la lettre apostolique antérieurement au concile, nonobstant les acclamations qui s'étaient fait entendre dans le concile même en l'honneur de la doctrine du saint Pape, le concile ne regardait pas la question comme entièrement terminée avant l'examen juridique et le vote définitif, et que jusqu'à ce moment la minorité conservait ses droits en présence de la majorité.

Mais, indépendamment de ce fait si décisif, pour bien apprécier les dispositions du concile à l'égard de la lettre apostolique, il suffit de considérer la manière dont la question fut posée au commencement de la quatrième session. La vraie foi était-elle mise en doute par le concile? Nullement. Il s'agissait uni-

quement de savoir si cette foi avait été fidèlement exposée par saint Léon. « La lettre du très-saint pape Léon est-elle conforme à la doctrine de Nicée et de Constantinople? » Telle fut la question que les Pères avaient à résoudre. Peut-on provoquer une assemblée en termes plus exprès, plus formels, à l'examen sérieux, contradictoire, libre, juridique d'un document? Peut-on soumettre plus expressément un document au jugement d'une assemblée?

Ce sont, il est vrai, les magistrats qui posent ainsi la question; mais le concile l'accepte dans les termes où elle a été posée. Il fait plus encore. Dans son vote motivé, chaque Père du concile déclare qu'il a examiné, jugé la question posée, et qu'il adhère à la lettre apostolique, non pas seulement à cause de son autorité, mais surtout à cause de sa vérité. Il est impossible de donner un autre sens aux suffrages que nous avons rapportés.

Nous le demandons sans crainte à tout homme impartial : la question aurait-elle pu être posée, les suffrages auraient-ils pu être exprimés dans les termes textuels que nous avons cités, s'il s'était agi d'une règle absolue de foi?

Dans le cas où il viendrait à la pensée de quelqu'un d'objecter ici que le pape saint Léon consentait à l'examen de sa lettre, et que par conséquent on ne peut rien inférer de cet examen touchant son autorité, nous inviterions l'auteur de l'objection à démontrer que les Pères de Chalcédoine regardaient le droit qu'ils exerçaient comme une concession du

Pontife romain, et nous tiendrions son objection pour nulle jusqu'après cette démonstration.

Du reste, il ne faudrait pas conclure du fait que nous constatons que chaque évêque particulier a le droit de juger le Souverain Pontife. Nous nous expliquerons sur ce point délicat dans le cinquième livre de cet ouvrage.

S'il est certain que la lettre de saint Léon n'était pas pour le concile de Chalcédoine une règle absolue de foi au commencement de la quatrième session, il l'est également qu'elle le devint à la fin même de cette session. La conduite du concile à l'égard des évêques égyptiens en est une preuve irrécusable. Nous avons vu qu'on demanda à ces évêques une adhésion pure et simple à la lettre de saint Léon *approuvée* par le concile, qu'on exigea d'eux une obéissance absolue *au concile*, et qu'à cause de leurs hésitations, ils furent traités d'hérétiques et menacés d'excommunication. Dès ce moment donc, la lettre de saint Léon avait une autorité égale à celle des décisions de Nicée, de Constantinople, d'Éphèse. D'où tirait-elle cette autorité? De l'examen et du vote solennel qui venait d'être porté. Avant ce vote, le concile tolère les doutes des évêques illyriens et palestins. Après ce vote, il appelle hérésie la moindre hésitation.

VIII. Ce qui résulte de l'examen de la lettre de saint Léon.

Ainsi, dans cette quatrième session de Chalcédoine, se dévoile à tous les yeux la nature intime de la souveraineté spirituelle et le fond de la constitution de l'Église. Dire que la lettre de saint Léon,



quoique revêtue de toute l'autorité du Siége Apostolique, n'était pas une règle absolue de foi au commencement de la quatrième session de Chalcédoine, et qu'elle le devint dans cette session même par le vote du saint concile, c'est dire, en d'autres termes, que les jugements dogmatiques du Saint-Siége acquièrent le dernier degré d'autorité et de force par le concours de l'épiscopat; que le Pape avec les évêques est supérieur au Pape tout seul; que la monarchie papale est efficacement tempérée par l'aristocratie épiscopale, et que la souveraineté spirituelle est essentiellement complexe, ou composée de l'élément monarchique et de l'élément aristocratique.

Nous allons confirmer la doctrine qui vient d'être exposée par une autorité que personne ne récusera sans doute.

Voici dans quels termes saint Léon lui-même apprécie la portée de la décision conciliaire : « Nous nous glorifions, dit-il dans une lettre à Théodoret, de Cyr, de ce que le Seigneur n'a pas permis que nous perdions aucun de nos frères. Mais ce qu'il avait auparavant défini par notre ministère, il l'a confirmé par le consentement irrévocable de toute la fraternité. Il a montré, par le jugement de toute la chrétienté, que la décision du premier siége était vraiment émanée de lui, et que les membres étaient encore d'accord avec le chef... Car de peur que le consentement des autres siéges au premier ne parût une flatterie, ou qu'on pût former quelque autre fâcheux soupçon, il s'en est trouvé qui ont disputé

sur notre jugement... La vérité elle-même paraît plus clairement et s'imprime plus fortement quand ce que la foi avait enseigné auparavant est ensuite confirmé par l'examen. Car le mérite du ministère sacerdotal éclate manifestement, lorsque les supérieurs gardent l'autorité sans diminuer la liberté des inférieurs [1]. »

Ces admirables paroles ont-elles besoin de commentaire? Le grand Pape, en maintenant toujours les priviléges de son autorité suprême, n'en reconnaît pas moins le droit des évêques de juger librement avec lui les questions déjà jugées par lui, n'attache qu'au consentement commun, à l'accord des membres avec le chef, la force dernière et irréfragable des décrets ecclésiastiques, et donne cet accord et ce consentement comme la marque assurée de l'origine divine de ces décrets.

La même doctrine se retrouve dans une lettre non moins célèbre adressée aux évêques des Gaules [2].

[1] Gloriamur in Domino qui nullum nos in fratribus detrimentum sustinere permisit; sed quæ nostro prius ministerio definiverat, fraternitatis universæ irretractabili firmavit assensu : ut vere a se prodiisse ostenderet quod prius a prima omnium sede formatum, totius orbis Christiani judicium recepisset; ut in hoc quoque capiti membra concordent... Nam ne aliarum sedium ad eam quam cæteris Dominus voluit præsidere consensus assentatio videretur aut alia quælibet subrepere posset adversa suspicio, inventi prius sunt qui de judiciis nostris ambigerent... Ipsa quoque veritas clarius renitescit et fortius retinetur, dum quæ prius fides docuerat hæc postea examinatio confirmaret. Multum denique sacerdotalis officii meritum splendescit ubi sic summorum servatur auctoritas, ut in nullo inferiorum putetur imminuta libertas. LEON. *Epist.* 93, alias 63.

[2] LEON. *Epist.* 77, alias 52.

Ainsi saint Léon, dans toute cette grave affaire, se montra parfaitement conséquent avec lui-même. Dès l'origine, nous l'avons vu, il avait placé dans le vrai concile *ce jugement plus plein*, ou plus autorisé, *qui pouvait mettre fin à l'erreur*. Quand ce jugement fut rendu, il en célébra lui-même, dans sa langue éloquente, l'auguste et divin caractère. Jamais plus de modération ne fut jointe à plus de grandeur et de force.

IX. Autres affaires et le vingt-huitième canon.

Outre la question de foi, le concile de Chalcédoine termina aussi d'autres affaires d'une grande importance; en particulier, celle de Théodoret. Dans les débats et les jugements de ces causes, qui remplirent les septième, huitième, neuvième, dixième, onzième, douzième, treizième et quatorzième sessions, il donna des preuves nouvelles de sa souveraineté comme de sa sagesse. Il décréta ensuite des lois disciplinaires qui avaient pour but de maintenir les règles anciennes et de corriger les abus nouveaux. Le plus célèbre de ces canons est le vingt-huitième, qui assigna à l'évêque de Constantinople le second rang dans l'Église après le siége de Rome.

Avant de se séparer, le concile adressa une harangue à l'Empereur pour le féliciter et une lettre au Souverain Pontife pour lui rendre compte de ses actes. Dans cette lettre, les évêques saluent en saint Léon l'interprète de saint Pierre, leur chef, leur guide, qui leur a donné la nourriture spirituelle [1]. Ils lui

[1] Et eramus in communi corona gaudii quasi in imperialibus cœnis deliciis spiritualibus epulantes, quas per tuas litteras Christus

demandent ensuite d'approuver le canon qu'ils ont fait en faveur de l'Église de Constantinople [1]. Par cet acte de sage déférence, ils remettaient au Pape la décision de cette dernière question.

Le Pape ne crut pas devoir accorder son consentement à un canon qui avait été fait dans l'absence de ses légats, malgré leurs protestations, et en opposition avec les décrets de Nicée et le sentiment de l'Église occidentale. Ce canon n'était donc pas revêtu de l'autorité conciliaire, et le Pape avait le droit de l'annuler [2]. Ce droit était si évident que le patriarche Anatolius se soumit lui-même au jugement du Pape [3]. Ramené à ces justes limites, ce fait ne peut point favoriser le système de la monarchie absolue du Pape, comme du reste Muzzarelli l'a formellement reconnu [4].

A l'exemple des nestoriens, les eutychiens firent de grands efforts pour faire tenir un nouveau concile. Saint Léon s'y opposa avec toute l'énergie de son caractère, et déclara qu'il n'y avait point de raison d'examiner une seconde fois ce qui avait été décidé à Chalcédoine [5]. Les métropolitains d'Orient, consultés plus tard par l'empereur Léon, répondirent dans

præparaverat invitatis, et supercœlestem sponsum inter nos conversantem nos cernere putabamus. *Conc. Calch.*, pars 3ª, p. 833.

[1] *Conc. Calch.*, actio 15ª, p. 769.

[2] *Conc. Calch.*, pars 3ª, p. 843, 881.

[3] *Epist.* Anatolii *ad Leonem* post *Epist.* Leonis 105.

[4] Voir *De auctoritate Roman. Pontif.*, t. II, p. 128.

[5] Leon. *Epist.* 125, alias 75.

le même sens, et déclarèrent aussi qu'il n'y avait pas lieu à un nouvel examen [1].

CHAPITRE VI.

LA DOCTRINE DU PAPE SAINT GÉLASE.

SOMMAIRE. — I. Défense absolue de soumettre à un nouvel examen les décisions dogmatiques des conciles généraux. — II. Quelques droits du Saint-Siége énumérés par saint Gélase.

De grands troubles suivirent le concile de Chalcédoine. Les partisans de l'hérésiarque envahirent les siéges patriarcaux d'Alexandrie, d'Antioche, de Jérusalem. Acace, patriarche de Constantinople, sans abandonner la doctrine de Chalcédoine, donna cependant sa communion aux patriarches hérétiques d'Alexandrie et d'Antioche. Cette violation des règles ecclésiastiques lui fut reprochée par les Souverains Pontifes, et, après de vives exhortations et une longue attente, il fut enfin excommunié par le pape saint Félix, en 484. Il mourut sans s'être réconcilié avec le Saint-Siége, et son successeur, Euphémius, quoique catholique de conviction, tint cependant une conduite équivoque.

Ce fut avec ce patriarche et à son occasion que le pape saint Gélase, successeur de Félix, eut cette célèbre correspondance où il maintint avec tant de

[1] *Conc. Calch.*, pars 3a, p. 891 et seq.

force les droits du Siége Apostolique, et en même temps tous les principes de la constitution de l'Église.

Avant de passer à l'histoire du cinquième concile général, nous croyons utile de présenter ici un résumé de la doctrine de saint Gélase, et nous l'emprunterons à sa troisième lettre aux évêques de Dardanie.

1. Défense de soumettre à un nouvel examen les décisions dogmatiques des conciles généraux.

Cette lettre avait pour but de répondre aux objections des schismatiques contre la condamnation d'Acace. Nous ne reproduirons que les principes généraux qui y sont exposés. Jamais peut-être on n'a établi d'une manière plus forte l'immutabilité des décisions des conciles généraux en matière de foi : « Tout ce que nos pères, tout ce que les sages pontifes, touchant les questions soulevées par chaque hérésie, ont sanctionné dans les conciles généraux pour la conservation de la foi catholique et apostolique, et selon l'Écriture et la tradition des ancêtres, doit rester inébranlable et ferme à jamais. Il n'est pas permis dans la même cause de discuter de nouveau avec une audacieuse présomption ce qui a été décidé. Cette règle est souverainement sage, car s'il était permis de remettre en doute les décrets salutaires, aucune loi de l'Église ne resterait stable contre l'erreur, et les définitions qui doivent persévérer dans leur intégrité seraient sans cesse bouleversées par les fureurs de la dispute[1]. »

[1] Patres nostri catholici doctique pontifices in unaquaque hæresi quolibet tempore suscitata, quidquid pro veritate, pro communione catholica atque apostolica secundum Scripturarum tramitem prædicationemque majorum facta semel congregatione

La défense absolue de soumettre à un nouvel examen les décrets dogmatiques des conciles généraux peut-elle être exprimée en termes plus énergiques? Or, il y avait à peine quarante ans que la célèbre lettre du pape saint Léon à saint Flavien avait été examinée et juridiquement discutée par le concile de Chalcédoine. Saint Gélase mettait donc une différence entre les décisions de l'Église universelle et celles qui émanaient de la seule autorité du Pontife romain.

Il est vrai que Gélase, et avec toute raison, n'admettait pour vrai et légitime concile que celui qui était reconnu par toute l'Église et surtout par le Saint-Siége : « Le concile illégitime, dit-il, est celui qui n'est pas reçu par toute l'Église et qui n'est pas approuvé principalement par le Saint-Siége, au lieu qu'un concile légitime est reçu de toute l'Église et est principalement approuvé par le Saint-Siége [1]. »

On voit par ces paroles que Gélase, en maintenant la prépondérance qui appartient au Saint-Siége, ne le séparait pas de l'Église universelle pour fonder la légitimité des conciles généraux.

sanxerunt, inconvulsumque voluerunt deinceps firmumque constare, nec in eadem causa denuo quæ præfixa fuerant retractari qualibet recenti præsumptione permiserunt, sapienter prævidentes quoniam si decreta salubriter cuiquam liceret iterare, nullum contra singulos quosque prorsus errores stabile persisteret Ecclesiæ constitutum, ac semper iisdem furoribus recidivis omnis integra definitio turbaretur. LABBE, *Conc.*, t. IV, p. 1199.

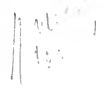
[1] Mala gesta synodus... quam tota merito Ecclesia non recepit, et præcipue Sedes Apostolica non probavit... bene gestam synodum... quam cuncta recepit Ecclesia, quam maxime Sedes Apostolica comprobavit. *Conc.*, t. IV, p. 1203.

Lorsque Gélase veut établir contre les schismatiques que dans l'affaire d'Acace les Papes avaient agi surtout comme exécuteurs des décrets de Chalcédoine, il expose en ces termes un des principaux priviléges du Siége Apostolique : « Qu'aucun vrai Chrétien n'ignore que les constitutions des synodes approuvés par l'Église universelle doivent être surtout exécutées par le premier siége, qui confirme par son autorité chaque synode et en conserve les décrets avec sagesse. Cette fonction est une suite de cette principauté que le bienheureux Pierre a reçue du Seigneur, et qu'il a gardée et qu'il garde avec l'assentiment de l'Église [1]. » II. Quelques droits du Saint-Siége.

Cette grande fonction d'exécuteur des saints canons n'empêche pas, selon la doctrine de Gélase, que le Pape ne puisse décider par lui-même et sans conciles une foule d'affaires : « Le Saint-Siége, conformément à la coutume des anciens, peut absoudre ceux qu'un concile a injustement condamnés, et condamner sans concile ceux qui doivent l'être [2]. »

[1] Nullus veraciter Christianus ignoret uniuscujusque synodi constitutum, quod universalis Ecclesiæ probavit assensus, non aliquam magis exequi sedem præ cæteris oportere quam primam, quæ et unamquamque synodum sua auctoritate confirmat et continuata moderatione custodit, pro suo scilicet principatu, quam beatus Petrus apostolus Domini voce perceptum, Ecclesia nihilominus subsequente et tenuit semper et retinet. *Conc.*, t. IV, p. 1200.

[2] Nec illa prætermimus quod Apostolica Sedes frequenter, ut dictum est, more majorum etiam sine ullo synodo præcedente, et absolvendi quod inique synodus damnaverat et damnandi, nullo existente synodo, quos oportuit, habuerit facultatem. *Conc.*, t. IV, p. 1203.



Gélase réclame aussi pour le Siége Apostolique le droit suprême d'appel dans toute l'Église : « Ne taisons pas ce droit du Siége de Pierre, ce droit reconnu par l'Église universelle, de délier ce qu'avaient lié les sentences des divers Pontifes. En effet, ce Siége a le droit de juger toute Église et de n'être jugé par aucune, car les canons ont voulu qu'on pût appeler à ce Siége de toutes les parties du monde, et que personne ne pût appeler de son jugement[1]. »

Ces paroles d'un grand Pape ont été écrites quarante ans après le quatrième concile général, soixante avant le cinquième. Ces dates nous donnent le vrai sens de ces paroles, qui ne concernent que les Églises particulières et ne peuvent porter aucune atteinte aux droits des conciles généraux.

Ce fut encore à l'occasion du schisme d'Acace, et pour y mettre fin, que le pape Hormisdas donna le célèbre formulaire connu sous son nom. Mais comme nous retrouverons ce formulaire au huitième concile général, nous croyons pouvoir renvoyer à ce moment nos réflexions sur ce vénérable document.

[1] Non reticemus autem quod cuncta per mundum novit Ecclesia, quoniam quorumlibet sententiis ligata pontificum, Sedes beati Petri jus habeat resolvendi ut pote quod de omni Ecclesia fas habeat judicandi, neque cuiquam de ejus liceat judicare judicio, siquidem ad illam de qualibet mundi parte canones appellari voluerint, ab illa autem nemo sit appellari permissus. *Conç.*, t. IV, p. 1203.

CHAPITRE VII.

LE CINQUIÈME CONCILE GÉNÉRAL.

SOMMAIRE. — I. Importance du cinquième concile. — II. Les trois Chapitres et le pape Vigile qui demande un concile général. — III. Refus du Pape de prendre part aux délibérations du concile. — IV. *Constitutum* de Vigile. — V. Conduite du concile envers le Pape. — VI. Sentence du concile. — VII. Décrétale de Vigile pour l'acceptation et la confirmation de cette sentence. — VIII. Enseignements que ces faits renferment.

I. Importance du cinquième concile.

Le cinquième concile général nous offre un objet d'étude d'une importance souveraine. Le saint pape Gélase, dont nous venons d'exposer la doctrine, avait pu dire avec vérité « que, dans le concile de Chalcédoine, ce que le premier Siége avait condamné n'avait pu subsister, et que son décret avait été reçu par toute l'Église [1] ». En effet, dans ce concile, comme dans celui d'Éphèse, la majorité des évêques avait adhéré, après examen, aux décrets du Pape. L'unité s'était formée par cette adhésion.

Au cinquième concile général, la scène change entièrement. Ce ne sont plus les évêques qui adhèrent au jugement du Pape; c'est le Pape qui abandonne son décret et accepte celui des évêques. Après un conflit redoutable, le Pape, inspiré par une di-

[1] Quod prima sedes non probaverat, constare non potuit; sic quod illa censuit judicandum, Ecclesia tota suscepit. LABBE, *Conc.*, t. IV; GELASII *Epist. ad episcopos Dardaniæ*, p. 1203.

vine sagesse, cède aux évêques, et l'unité s'établit par cette accession du Pape à la majorité ou à l'unanimité épiscopale. Ce fait contient des conséquences considérables, et nous fera pénétrer dans le fond le plus intime de la constitution ecclésiastique.

Exposons d'abord les faits avec toute l'exactitude et la clarté qui dépendront de nous.

II. Les trois Chapitres et le pape Vigile.

Pendant la première moitié du sixième siècle il s'éleva de grands troubles dans les monastères orientaux au sujet des doctrines d'Origène. L'empereur Justinien crut devoir prendre part à cette controverse, et il fit un édit pour condamner Origène. Parmi les partisans d'Origène, il y avait beaucoup d'ennemis du concile de Chalcédoine. A leur tête se trouvait Théodore, évêque de Césarée en Cappadoce, qui sut s'emparer de l'esprit de Justinien.

Pour venger la mémoire d'Origène et diminuer l'autorité du concile de Chalcédoine, Théodore persuada à Justinien de condamner des écrits qui étaient odieux aux origénistes et aux semi-eutychiens, et qu'ils accusaient de nestorianisme. Ces écrits, que le concile de Chalcédoine n'avait pas flétris, étaient divers traités de Théodore de Mopsueste, une lettre de Théodoret, évêque de Cyr, contre les anathèmes de saint Cyrille, et la lettre d'Ibas, évêque d'Édesse, au Persan Maris. Ce furent ces trois écrits qui devinrent si célèbres sous le nom des *trois Chapitres*.

Théodore de Cappadoce faisait croire à Justinien que la condamnation de ces livres ramènerait à l'unité catholique tous les ennemis du concile de Chal-

cédoine. Les catholiques, de leur côté, craignaient que cette condamnation n'ébranlât l'autorité du saint concile.

De là, de grands débats et de grands troubles dans l'Église. Menas, patriarche de Constantinople, et un grand nombre d'évêques orientaux adhérèrent à la condamnation des trois Chapitres portée par Justinien. Par respect pour le concile de Chalcédoine, les Occidentaux refusèrent de souscrire à ce jugement.

Pour mettre fin à ces dissensions, l'Empereur eut recours à l'autorité du Pontife romain. Il appela à Constantinople le pape Vigile, et l'y reçut avec de grands honneurs.

Le premier acte du Pape à Constantinople fut de retirer temporairement sa communion au patriarche Menas, parce qu'il avait souscrit la condamnation des trois Chapitres. Bientôt après, cependant, il se réconcilia avec le patriarche; et, pressé lui-même de condamner les trois Chapitres, il tint un concile de soixante-dix évêques, et prononça sa première décision dans cette affaire, décision connue sous le nom de *Judicatum*.

Il y condamnait les trois Chapitres, en épargnant leurs auteurs [1]; imposait à tous le silence sur cette controverse, et sauvegardait, avec le plus grand soin, l'autorité du concile de Chalcédoine, qui, dans la pensée du Pape, ne devait souffrir aucune atteinte

[1] BALUZ., *Nova Collect.*, p. 1495; LABBE, *Conc.*, t. V, *Conc. Constant.* II, p. 557.

des concessions qu'il croyait devoir faire à la paix publique [1].

Ce décret pontifical, loin d'apaiser les esprits, ne fit qu'accroître les divisions. Les ennemis des trois Chapitres ne pardonnaient pas au Pape ses réserves en faveur du concile de Chalcédoine. Les défenseurs de ces livres, et, en particulier, les évêques d'Afrique, d'Illyrie et de Dalmatie, loin d'obéir au Pape, l'accusèrent d'avoir abandonné le concile de Chalcédoine, et se retirèrent de sa communion. Il se trouva même, dans la suite du Pape, deux de ses diacres qui le quittèrent, et qui mandèrent dans les provinces que le Pape avait trahi la foi. C'est Vigile lui-même qui nous apprend ces faits dans les lettres qu'il écrivit pour se disculper de ces injustes accusations [2].

L'année suivante, un concile d'Afrique, oubliant toutes les règles de la subordination ecclésiastique, alla jusqu'à excommunier le Pape, qui se défendait toujours avec fermeté contre ses ennemis [3].

Au milieu de ces troubles et de ces scandales, Vigile demanda un concile général, retira son *Judicatum*, et il fut convenu qu'on n'entreprendrait rien contre les trois Chapitres jusqu'à la décision du concile [4]. Nonobstant cette trêve, on ne cessait pas

[1] Sollicite monendo ne per occasionem aliquam supradicta synodus pateretur injuriam. *Conc. Constant.* II, p. 407.

[2] *Ibidem*, p. 550, 558.

[3] Victor Tun., *Chron.*, ann. 550.

[4] Veniant huc fratres nostri ex omnibus provinciis quini aut seni episcopi, et quidquid sub tranquillitate, tractatu habito, om-

à Constantinople de presser le Pape de condamner définitivement les trois Chapitres au préjudice du concile de Chalcédoine. Justinien renouvelait son édit, et comme Vigile se refusait à des exigences injustes, on en venait à des violences odieuses contre le Pontife [1].

Vigile ne se laissa pas abattre par ces persécutions. Retiré dans de saints asiles, il prononça contre ses ennemis des sentences d'excommunication, et en particulier contre Théodore de Cappadoce, l'auteur principal de ces coupables intrigues et de ces attentats [2].

La courageuse résistance du Pape amena enfin ses ennemis à lui faire une satisfaction complète. Théodore, Menas, et les évêques qui les suivaient présentèrent au Pape une profession de foi où ils déclaraient leur soumission aux quatre conciles généraux

nibus visum fuerit, cum pace disponemus : quia sine consensu omnium ista, quæ et synodum Calchedonensem in dubium venire faciunt, et scandalum fratribus meis generant, solus facere nullatenus acquiescam. Missi sunt ergo a clementissimo principe ad Africam et Illyricum, ut venire episcopi debuissent, sed de Illyrico nullus venire voluit. De Africa vero cum jam aliqui proximare civitati regiæ dicerentur, dixit papa Vigilius principi, ut si ei non sufficeret illud quod ante decreverat, redderet, et tamquam de novo causa cum his qui venire nuntiati sunt tractaretur. Præstitit igitur Deus, ut hac ratione sanctus papa Vigilius constitutum, quod in ipsa causa fecerat, publice in conventu reciperet, denuntians quia si quis Græcorum episcoporum, usque ad universalis concilii tractatum, de istis capitulis aliquid fecisset, aut facientibus acquievisset, a communione Sedis Apostolice alienus existeret. *Conc. Constant.* II, p. 407, 408.

[1] Labbe, *Conc.*, t. V, p. 335, 408, 409.

[2] Labbe, *Conc.*, t. V; Vigilii *Epist.* 15, p. 328; *Sentent. in Theod.*, p. 335.

de Nicée, de Constantinople, d'Éphèse et de Chalcédoine, et promettaient de suivre fidèlement tout ce qui y avait été décidé par le consentement commun et avec l'adhésion des légats et des vicaires du Saint-Siége, « par lesquels, disaient-ils au Pape, vos prédécesseurs y ont présidé chacun en leur temps [1] ».

Une nouvelle profession de foi, semblable à celle que nous venons de mentionner, fut offerte au Pape par le successeur de Menas dans le siége patriarcal de Constantinople, Eutychius. Après avoir protesté de son obéissance aux quatre conciles généraux, Eutychius invitait le Pape à présider le nouveau concile, « afin que les trois Chapitres fussent examinés en présence des saints Évangiles par une délibération commune, et que la paix fût rendue à l'Église [2] ».

[1] Et per omnia et in omnibus, quæcumque in omnibus gestis Chalcedonensis concilii aliarumque prædictarum synodorum, sicut in iisdem quatuor synodis scriptum invenitur, communi consensu cum legatis atque vicariis Sedis Apostolicæ, in quibus juxta tempora sua prædecessores sanctitatis vestræ beatissimi Papæ senioris Romæ ipsis synodis præsederunt, tam do fide, quam de aliis omnibus causis, judiciis, constitutionibus, aut dispositionibus definita aut judicata, vel constituta, sive disposita sunt, inconcusse, inviolabiliter, irreprehensibiliter, atque irretractabiliter, sine abjectione vel imminutione aliqua nos promittimus secuturos, nec quidquam contrarium, quod ad earum reprehensionem et retractationem vel permutationem sive injuriam sub qualibet occasione vel novitate pertineat, admissuros, aut tale aliquid præsumentibus consensuros; sed quæcumque communi consensu cum legatis atque vicariis Sedis Apostolicæ orthodoxe ibidem dicta sunt, ea orthodoxa veneramur atque suscipimus. LABBE, *Conc.*, t. V; *Constitutum Vigilii*, p. 338.

[2] Et ideo petimus, præsidente nobis vestra beatitudine..., sanctis propositis Evangeliis, communi tractatu, eadem capitula in medio proponenda quæri et conferri, et finem quæstioni imponi. *Constit. Vigilii*, p. 339.

La foi de Chalcédoine et l'autorité de ce saint concile se trouvant entièrement en sûreté, Vigile donna de nouveau son consentement au concile [1]. Il est vrai toutefois que le Pape demanda certaines conditions que l'Empereur ne lui accorda pas. Mais on finit par convenir que les évêques grecs et latins qui se trouvaient à Constantinople conféreraient en nombre égal sur les trois Chapitres [2].

Sans égard pour cette dernière convention, les Orientaux commencèrent à tenir le concile le quatrième de mai 553. Les rapports de ce concile avec le Pape sont le seul objet que nous ayons à étudier dans ses actes.

Il était composé de cent cinquante et un évêques, parmi lesquels il y avait cinq Africains, les seuls Occidentaux qui y assistèrent. Un des premiers soins du concile fut de faire lire la profession de foi donnée à Vigile par Eutychius et la réponse du Pape. Par son adhésion à ces documents, le concile déclara hautement sa complète et invariable fidélité aux quatre conciles précédents, son acceptation des lettres pontificales conformes à la vraie foi, et son vif désir de voir à sa tête le pape Vigile [3].

[1] Postulationibus vestrum desiderium cognoscentes annuimus, ut de tribus Capitulibus, ex quibus quæstio nata est, facto regulari conventu, servata æquitate, mediis sacrosanctis Evangeliis, collationem cum unitis fratribus habeamus. *Conc. Constant.* II, p. 427, 428.

[2] *Constit. Vigilii*, p. 340.

[3] Festinantes unitatem conservare ad Apostolicam Sedem vestræ beatitudinis, manifestum facimus, quod nos semper et servavimus

Une députation composée des trois patriarches présents et des évêques les plus considérables fut envoyée au Pontife pour l'inviter instamment à se rendre au concile « afin, disaient les Pères, de discuter avec nous les trois Chapitres, et de prendre une décision commune conforme à la vraie foi [1] ».

III. Refus du Pape de prendre part aux délibérations du concile.

Vigile, à cause d'une indisposition, différa sa réponse de deux jours. Après ce terme, la même députation se transporta de nouveau auprès de lui pour le presser de tenir sa promesse. Le Pape répondit qu'il ne pouvait se rendre dans l'assemblée, parce qu'il y avait beaucoup d'évêques orientaux et peu des siens, mais qu'il ferait connaître son avis par écrit et le donnerait à l'Empereur. Les évêques lui rappelèrent ses promesses écrites de se rendre au concile. Ils ajoutèrent qu'il ne convenait pas de différer la délibération à cause de l'absence des Occidentaux, puisque dans les quatre conciles précédents il ne s'en était jamais trouvé un grand nombre, mais seulement deux ou trois évêques et quelques clercs. « Vous êtes présent, disaient-ils encore, et beaucoup d'autres évêques d'Italie, d'Afrique et d'Illyrie. Rien donc n'empêche de nous

et servamus fidem..... Suscipimus autem et amplectimur et epistolas præsulum romanæ Sedis..... De recta fide scriptas.... Petimus, præsidente nobis vestra beatitudine...., communi tractatu eadem capitula in medio proponenda, quæri et conservari et finem quæstioni imponi. *Conc. Constant.* II, p. 424 et seq.

[1] Convenire nobiscum et de iisdem tribus Capitulis disceptare, et formam una nobiscum imponere rectæ fidei convenientem. *Ibid.* p. 429.

assembler et de terminer cette affaire avec charité... Si vous ne voulez pas venir, nous ne laisserons pas de nous assembler, car il n'est pas juste que l'Empereur et le peuple fidèle soient scandalisés de ces délais[1]. »

L'Empereur joignit ses instances à celles des évêques pour décider le Pape à remplir ses promesses et à se rendre dans le concile. Deux députations des premiers dignitaires de l'Empire, parmi lesquels se trouve le nom de Bélisaire, lui furent successivement

[1] Adhortantes vero eum convenire una nobiscum, et tractare et disponere de tribus Capitulis, de quibus piissimus imperator nos ejusque beatitudinem in scriptis interrogavit. Ille vero respondit, non posse una nobiscum convenire, eo quod plurimi quidem hic sunt orientales episcopi, pauci vero cum eo; facere autem semetipsum in scriptis suam sententiam et offerre piissimo domino. Ideo enim et inducias postulasse ab ejus serenitate, ut intra eas suam volontatem manifestaret. Nos vero dicebamus : Scit vestra beatitudo quod in his quæ inter nos in scriptis facta sunt promisistis una cum episcopis qui nobiscum et communicant et uniti sunt convenire, et requirere de his tribus Capitulis. Nos vero et communicamus et uniti vobiscum sumus, et non decet omnium nostrorum conventum differri propter occidentales. Nec enim in sanctis quatuor synodis multitudo occidentalium episcoporum inventa est unquam, sed duo vel tres episcopi, et certi clerici. Nunc vero adest quidem vestra beatitudo, multi etiam alii ex Italia presto sunt episcopi, sunt etiam ex Africa episcopi, et ab Illyrico, et nihil est quod prohibeat convenire vos una nobiscum secundum ea quæ inter nos in scriptis facta sunt; et melius est cum caritate decente sacerdotes convenire, et unam pro causa sententiam statuere... Si vero non vultis, secundum ea quæ in scriptis nobis placuerunt, convenire, cognoscat vestra beatitudo, quod oportet et nos in unum convenientes nostram manifestare voluntatem. Nec enim justum est vel imperatorem... vel fidelem populum scandalizari ex dilatione. *Conc. Constant.*, II, p. 430.

envoyées, et elles déclarèrent au Pape « que la liberté de défendre les trois Chapitres serait entière dans le concile [1] ». Vigile persista à demander un délai et à vouloir donner sa décision à part [2].

Comme ces retards, qui ne paraissaient pas suffisamment justifiés, avaient les plus graves inconvénients et jetaient l'Église dans la confusion [3], les Pères crurent devoir procéder à l'examen des trois Chapitres. Cet examen se fit avec un soin, une étendue, une impartialité dignes de l'admiration des siècles. Il occupa quatre séances ou conférences, et on est étonné de la quantité de pièces qui y furent lues.

Pendant que le concile procédait avec cette maturité, le Pape avait dressé un décret pour porter sa décision dernière et suprême touchant les trois Chapitres.

IV. *Constitutum* de Vigile.

Ce décret est le trop célèbre *Constitutum* qui fut ensuite désavoué par Vigile. Il est adressé à l'Empereur, et commence par la reproduction des professions de foi présentées au Pape par Menas et par Eutychius. Vigile se plaint ensuite de l'inexécution de la promesse qui lui avait été faite d'assembler en nombre égal les évêques d'Orient et d'Occident, e

[1] His qui volunt fiduciam habentibus contradicendi. *Conc. Constant.* II, p. 431.

[2] Postulavit inducias accipere ut solus respondeat... iterum promisit solus respondere. *Ibidem*, p. 431, 432.

[3] Nos enim non possumus Dei Ecclesiam ulterius in confusione relinquere. *Ibidem*, p. 432.

donne de nouveau les raisons du délai qu'il a demandé. A cette occasion, il rappelle la règle ancienne qui ne permettait pas qu'on prît une décision conciliaire avant que le Saint-Siége eût porté son jugement [1].

Après ce préambule, arrivant à l'objet de sa constitution, il donne soixante extraits des écrits de Théodore de Mopsueste, et prononce autant d'anathèmes contre les erreurs que ces extraits contiennent. En condamnant les doctrines de Théodore, il épargne sa personne.

Vigile passe ensuite à la cause de Théodoret, et prend sous sa protection la mémoire de ce grand évêque, reconnu orthodoxe par le concile de Chalcédoine. Mais en rendant à sa mémoire le respect qui lui est dû, Vigile condamne les écrits qu'on met sous son nom, *sub taxatione nominis ejus*, et qui seraient conformes aux erreurs de Nestorius et d'Eutychès. Contre ces erreurs, il fulmine cinq nouveaux anathèmes.

Restait la lettre d'Ibas. Au lieu de la condamner comme les précédents écrits, Vigile, par une erreur de fait, déclare que cette lettre a été approuvée par le concile de Chalcédoine [2]; et, prenant par ce nou-

[1] Nostrum deberent definitum de tribus Capitulis sustinere responsum, antiquum et regularem custodientes ordinem, ne ante nostræ, hoc est Sedis Apostolicæ, cui per gratiam Dei præsidemus, promulgationem sententiæ quidquam proferre tentarent. LABBE, *Conc.*, t. V; VIGILII *Constitutum*, p. 340, 341.

[2] Orthodoxa est Ibæ episcopi a patribus pronunciata dictatio. *Constitutum*, p. 370.

veau jugement la responsabilité de cette lettre, tolérant les expressions et les propositions qu'elle contient et qui furent si sévèrement qualifiées par le concile, comme nous allons le voir, il ordonne et décrète que la prétendue décision des Pères de Chalcédoine touchant ce document demeure en son entier, et reste aussi immuable que les autres définitions du même concile [1].

Comme, dans son *Judicatum*, Vigile avait condamné la lettre qu'il déclare orthodoxe, dans son *Constitutum*, il révoque et annule la première décision [2].

Il termine enfin en soumettant à l'anathème tous ceux qui portent la moindre atteinte au concile de Chalcédoine; et, au nom de l'autorité apostolique, il défend à qui que ce soit, et à quelque dignité ecclésiastique qu'il puisse être élevé, de rien écrire, de rien dire, de rien enseigner de contraire à la présente constitution. Seize évêques adhérèrent à cette constitution, et joignirent leur signature à celle du Souverain Pontife.

Le *Constitutum* fut envoyé à l'Empereur. Justinien, se fondant sur ce que le Pape, par ce nouveau jugement, se mettait en contradiction avec lui-même, refusa de recevoir le décret [3].

[1] Præsentis sententiæ nostræ auctoritate statuimus atque decernimus, cum in omnibus, tum etiam in sæpius memorata venerabilis Ibæ epistola intemeratum Patrum in Chalcedone residentium manere judicium. *Constitutum*, p. 372.

[2] Quantum ad trium Capitulorum causam pertinet evacuamus. *Ibidem*, p. 375.

[3] BALUZ. *Nova Collect.*, p. 1539, 1540.

Dans sa septième session, le concile fut informé de l'existence de ce dernier décret du Pape et du refus de l'Empereur de le recevoir. On ne lui en donna pas communication, mais on lui lut les diverses déclarations et lettres par lesquelles le Pape, antérieurement à son *Constitutum*, avait condamné les trois Chapitres [1]. Ces lectures avaient pour but de prouver au concile qu'il pouvait condamner ce que le Pape avait condamné lui-même. V. Conduite du concile envers le Pape.

Ces variations de Vigile lui attirèrent, dans cette même session, un jugement sévère. Un commissaire impérial lut un décret de l'Empereur qui, pour punir le Pape de son refus d'assister au concile et de la versatilité de sa conduite dans cette affaire, ordonnait que le nom de Vigile fût ôté des diptyques sacrés. Cet énorme abus de la puissance impériale n'excita pas les réclamations du concile. Mais, en laissant exécuter l'ordre césarien, et en abandonnant la personne du Pape, il déclara « qu'il restait toujours uni au Siége Apostolique [2] ».

Le concile termina ses travaux dans la huitième séance; et nonobstant le *Constitutum* du Pape, il prononça sa sentence contre les trois Chapitres. Il déclare d'abord qu'il est réuni pour réprimer l'insolence des nestoriens, qui voulaient autoriser leurs erreurs par les trois écrits qu'il a dû examiner et qu'il va condamner. Il explique ensuite, avec une grande VI. Sentence du concile

[1] *Conc. Constant. II*, p. 549 et seq.

[2] Servemus itaque unitatem ad apostolicam sacrosanctæ Ecclesiæ Sedem antiquioris Romæ. Baluz. *Nova Collect.*, p. 1545, 1546.

netteté, sa position vis-à-vis du Pape; et, en rendant un plein hommage à l'autorité du Saint-Siége, il blâme la conduite du Pontife. Le lecteur trouvera au bas de la page suivante le texte de ce document considérable. En voici la substance :

Le très-pieux Vigile se trouvant en cette ville a assisté à tout ce qui a été agité touchant les trois Chapitres, et les a condamnés plusieurs fois de vive voix et par écrit. Ensuite il est convenu par écrit de venir au concile, et de les y examiner avec nous, afin d'en faire une définition commune. L'Empereur, suivant nos conventions, nous ayant exhortés à nous assembler, nous avons été obligés de forcer Vigile d'accomplir sa promesse, lui représentant les exemples des Apôtres, qui bien que remplis du Saint-Esprit chacun en particulier, en sorte qu'ils n'avaient pas besoin de conseil, ne voulurent toutefois définir la question, s'il fallait circoncire les Gentils, qu'après s'être assemblés et avoir autorisé leurs avis par des passages de l'Écriture. Les Pères qui ont tenu en leur temps les quatre conciles ont suivi les anciens exemples, et ont décidé en commun les questions des hérétiques; car il n'y a pas d'autre moyen de connaître la vérité dans les questions de foi. Chacun a besoin du secours de son frère, suivant l'Écriture; et quand deux ou trois sont assemblés au nom de Jésus-Christ, il est au milieu d'eux. Après donc que nous avons souvent invité le pape Vigile, et que l'Empereur lui a envoyé des magistrats, il a promis de donner en particulier son jugement sur les trois

Chapitres. Ayant connu cette réponse, nous avons considéré ce que dit l'Apôtre, que chacun rendra compte à Dieu pour soi ; nous avons craint le jugement dont sont menacés ceux qui scandalisent leurs frères; et nous rappelant cette parole de Dieu adressée à saint Paul : « Ne crains pas, mais parle, parce que je suis avec toi », nous nous sommes réunis, et nous avons confessé la vraie foi des divines Écritures et des quatre conciles généraux [1].

[1] Et quia contingit Vigilium religiosissimum, in hac regia urbe degentem, omnibus interesse quæ bis tribus Capitulis annotata sunt, et tam sine scriptis, quam in scripturis ea sæpius condemnasse, postea tamen et consensit in scriptis in concilio convenire, et disceptare una nobiscum de his tribus Capitulis, ut definitio communiter ad omnibus nobis præbeatur fidei recte conveniens : piissimus imperator secundum quod inter nos placuit, tam ipsum quam nos hortatus est communiter convenire, eo quod sacerdotes decet communibus quæstionibus fidem communem imponere. Unde necessario petivimus ipsius reverentiam scriptas suas promissiones adimplere ; nec enim justum esse amplius scandalum pro tribus istis Capitulis crescere, et Dei Ecclesiam conturbari. Et pro his ad memoriam ejus perduximus magna illa Apostolorum exempla, et Patrum traditiones. Licet enim Sancti Spiritus gratia, et circa singulos Apostolos abundaret, ut non indigerent alieno convenire consilio ad ea quæ agenda erant, non tamen aliter voluerunt de eo quod movebatur, si oporteret gentes circumcidi, definire, priusquam communiter congregati divinarum Scripturarum testimoniis unusquisquo sua dicta confirmaverunt... Sed et sancti Patres, qui per tempora in sanctis quatuor conciliis convenerunt..., communiter de exortis hæresibus et quæstionibus disposuerunt... Nec enim potest in communibus de fide disputationibus aliter veritas manifestari, cum unusquisque proximi adjutorio indiget... Cum autem sæpius a nobis omnibus invitatus..., promisit per se ipsum de iisdem tribus Capitulis sententiam proferre : hujusmodi responso audito..., timentes judicium imminens eis qui vel unum ex minimis scandalisant... Et quod dictum est à Deo ad Paulum : *Ne timeas*,

Les Pères rapportent ensuite ce qu'ils ont fait pour l'examen des trois Chapitres; et, arrivant à leurs conclusions, ils condamnent Théodore de Mopsueste, ses écrits, et les erreurs attribuées à Théodoret. Quant à la lettre d'Ibas, déclarée orthodoxe par Vigile, ils la proscrivent en ces termes : « Nous anathématisons aussi la lettre impie que l'on dit avoir été écrite par Ibas à Maris, Persan, parce qu'elle nie que le Verbe se soit incarné et fait homme de la Vierge Marie; parce qu'elle accuse saint Cyrille d'être hérétique et apollinariste; parce qu'elle blâme le concile d'Éphèse d'avoir déposé Nestorius; parce qu'elle accuse d'impiété et d'hérésie les douze anathèmes de saint Cyrille; parce qu'elle défend les dogmes et les écrits de Théodore et de Nestorius [1]. »

L'anathème est prononcé non-seulement contre les trois Chapitres, mais encore contre leurs défenseurs [2].

sed loquere, et ne taceas, quoniam ego sum tecum, congregati ante omnia compendiose confessi sumus fidem illam tenere... *Conc. Constant. II*, p. 562, 563.

[1] Super hæc anathematisamus et impiam epistolam, quam dicitur Ibas ad Marin Persam scripsisse, quæ denegat Deum Verbum de sancta Dei genitrice et semper virgine Maria incarnatum, hominem factum esse; et sanctæ memoriæ Cyrillum, qui recte docuit, tanquam hæreticum et similiter Apollinario scribentem, criminatur; et inculpat quidem Ephesinam primam synodum, tanquam sine examinatione et quæstione, Nestorio ab ea deposito; et duodecim sancti Cyrilli capitula impia et contraria rectæ fidei vocat; defendit autem Theodorum et Nestorium et impia eorum dogmata et conscripta. *Ibidem*, p. 568.

[2] Prædicta igitur capitula anathematisamus... et defensores eorum et qui scripserunt vel scribunt ad defensionem eorum. *Ibidem*.

Quatorze canons furent ensuite dressés, qui renferment toute la doctrine du concile ; et les souscriptions des Pères accusent d'une manière fort énergique leur qualité de juges : « Je décrète ce qui est proposé [1]. »

Par l'effet de ces décisions, le pape Vigile se trouvait en opposition directe avec le concile, et sous le poids d'une condamnation générale. Que fit-il? Il refusa d'abord son adhésion au concile; et, d'après le témoignage d'Anastase le bibliothécaire, il fut envoyé en exil par l'empereur Justinien [2]. VII. Décrétale de Vigile pour la confirmation du concile.

Mais cette résistance dura peu. Six mois après la clôture du concile, Vigile donna une décrétale pour en confirmer la sentence. Elle est adressée au patriarche Eutychius et au concile de Constantinople.

Le Pape commence par affirmer que c'est le démon, l'ennemi du genre humain et de l'Église de Jésus-Christ, qui, par ses artifices, est parvenu à le séparer de ses frères et co-évêques du concile, de ces frères qui professent une foi égale et inviolable aux quatre conciles généraux. Sous cette malheureuse influence, lui, qui était uni de sentiment avec ses frères, a manqué à la charité, et s'est laissé dominer par un esprit de discorde. Mais Jésus-Christ, qui est la vraie lumière, a dissipé les ténèbres de son esprit, et pour rendre la paix à son Église, lui a enseigné, après une exacte recherche, ce qu'il doit

[1] Decrevi quæ proposita sunt. *Conc. Constant. II*, p. 579.

[2] Anastasius, *De vitis pontif. Vigilius.*

définir. Il déclare donc à ses frères qu'il suit et vénère avec eux les quatre conciles. Rappelant ensuite les troubles qui se sont élevés au sujet des trois Chapitres, et la diversité des sentiments et des écrits qui se sont produits sur ces questions, il dit qu'il a cru de son devoir de soumettre ces questions à un nouvel examen, et que, selon l'exemple de saint Augustin et des autres Pères qui n'ont pas craint de rétracter, de corriger, de compléter leurs écrits, il a cherché, avec le plus grand soin, la vérité sur toutes ces choses. Le résultat de cet examen a été de lui découvrir les erreurs de Théodore, de Théodoret et d'Ibas. Il conclut par ces paroles : « Nous condamnons et anathématisons, comme tous les autres hérétiques, Théodore de Mopsueste et ses écrits impies, les écrits de Théodoret contre saint Cyrille et le concile d'Éphèse, et pour Théodore et Nestorius. Nous anathématisons et condamnons la lettre qu'on dit écrite par Ibas à Maris l'hérétique. » Vigile énumère les erreurs d'Ibas dans les termes que le concile avait employés. Il finit, comme ce concile, en soumettant à l'anathème tous les défenseurs des trois Chapitres, et il annule tout ce qu'il a écrit lui-même pour leur défense [1].

[1] Scandala quæ humani generis inimicus in universo mundo excitavit, nullus ignorat : adeo ut unumquemque propositum suum ad subvertendam Dei Ecclesiam per universum orbem diffusam, quocumque modo implere satagentem, non tantum suo nomine, sed etiam nostro, atque aliorum, diversa tum loquendo, tum scribendo, componere impulerit : in tantum ut nos ipsos una cum fratribus, et episcopis nostris, in urbe regia degentes, et æquali reverentia

Nous avons une autre constitution de Vigile écrite, dans un but évident de justification, trois mois après la décrétale que nous venons d'analyser. Le Pape y parle d'une lettre fabriquée par les nestoriens sous

quatuor synodos vindicantes, et in una eademque quatuor illarum synodorum fide sincere persistentes, cavillationibus, versutiis et dolo malo ab iis dividere conatus fuerit; ita et nosmetipsi qui ejusdem cum illis eramus, et sumus de fide sententiæ insuperhabita dilectione fraterna in discordiam abierimus. Sed quoniam Christus Deus noster, qui est lux vera, quem tenebræ non comprehendunt, omni confusione a mentibus nostris remota, universum orbem et Ecclesiam ad pacem revocavit, ita ut quæ a nobis definiri debent revelante Domino, et veritate investigata salubriter impleta sint... Ideo si in omni negotio sapientiæ ratio postulat, ut id de quo quæritur retractetur; neque pudori esse debet, cum ea que ab initio omissa, studio deinde veritatis inveniuntur, in publicum eduntur; quanto magis ecclesiasticis disceptationibus convenit, eamdem rationem in illis quoque observari! Præcipue cum manifestum sit patres nostros, et maxime beatissimum Augustinum, qui in divinis Scripturis claruit, romanæ eloquentiæ magistrum, propria scripta retractasse, dictaque sua correxisse; atque illa quæ omiserat, ac deinde invenerat, addidisse. Nos quoque similiter illis exemplis incitati. in controversia trium Capitulorum supra memoratorum, nunquam destitimus, quin investigaremus, quid de predictis tribus Capitulis, in patrum nostrorum litteris verius inveniri posset... Predicta itaque tria impia Capitula anathematizamus et condemnamus, scilicet impium Theodorum Mopsuestiæ, una cum impiis ejus scriptis. Et quæcumque impie Theodoretus scripsit, atque etiam epistolam quæ dicitur ab Iba scripta fuisse : qua superius dictæ profanæ blasphemiæ comprehenduntur. Quin etiam quemcumque, qui crediderit, aliquo ullo tempore ea capitula debere suscipi, aut defendi, vel conatus fuerit hanc præsentem condemnationem subvertere, simili anathemati subjicimus. Quoscumque vero, qui rectam fidem servantes a dictis synodis prædicatam, memorata tria Capitula condemnaverunt, vel etiam condemnant, fratres et consacerdotes esse definimus. Quæ vero aut a me, aut ab aliis ad defensionem prædictorum trium Capitulorum facta sunt præsentis hujus scripti nostri definitione evacuamus. LABBE, *Conc.*, t. V, p. 595; *Epist. decretalis* VIGILII papæ.

le nom d'Ibas, et assure qu'il n'a jamais approuvé cette lettre [1].

Mais il nous semble que les débats roulaient uniquement sur la lettre d'Ibas examinée et condamnée par le concile, lettre d'abord approuvée, ensuite abandonnée par Vigile; et nous ne voyons pas quel nouvel élément apporte à la question cette justification tardive et fort peu concluante.

L'adhésion de Vigile aux décisions du cinquième concile lui acquit une autorité entièrement incontestable. Les successeurs de ce Pape maintinrent cette autorité avec vigueur. Et saint Grégoire le Grand, dans la lettre synodale qu'il écrivit aux patriarches à l'occasion de son élection, déclara qu'il avait le même respect pour le cinquième concile général que pour les quatre autres, qu'il vénérait à l'égal des quatre Évangiles [2].

VIII. Enseignements qui sortent des faits

Il est temps de recueillir les enseignements qui sortent des faits que nous venons de raconter.

Rendons d'abord pleine justice à Vigile. Ce Pape, qui était arrivé au souverain pontificat par des voies irrégulières, pour ne pas dire coupables, est une preuve de cette providence qui conserve le Siége Apostolique. Vigile sut parfaitement démêler chez une partie des adversaires des trois Chapitres les mauvais desseins qu'ils nourrissaient contre le concile de Chalcédoine et le danger de schisme qui en

[1] Baluz. *Nova Collectio*, p. 1552 ad 1581.

[2] Greg. Magn., lib. I, *Epist.* 23.

résultait. Il opposa aux intrigues et aux violences de ces hommes un courage admirable; et il les força, par sa fermeté et sa patience, à rendre au saint concile le respect qui lui était dû. La sévérité qu'il sut déployer contre les plus grands évêques de l'Orient les amena à lui présenter ces professions de foi qui furent un vrai triomphe pour l'autorité du Saint-Siége. Vigile faisait preuve aussi d'une grande modération quand il se contentait de condamner les doctrines en épargnant les personnes. Enfin, sa sagesse se manifesta dans la demande d'un concile général, qui en était, à cette époque, la vraie convocation.

Il ne fut pas aussi bien inspiré lorsque, sur des raisons qu'il condamna lui-même ensuite par sa conduite et ses paroles, il refusa obstinément de participer aux délibérations du concile qu'il avait sollicité, et dont tout le monde reconnaissait la nécessité. Nous avons vu avec quelle honorable insistance le concile et l'Empereur le suppliaient de prendre la présidence du concile qui lui appartenait; et dans ces solennelles ambassades qui lui furent envoyées, nous trouvons avec bonheur un nouvel et éclatant hommage rendu par l'Église d'Orient à la primauté du Siége Apostolique.

Ce fut une résolution bien grave que celle que prit le Pape, dans de pareilles circonstances, de ne point assister au concile et de donner son décret à part. Le concile ne manqua pas de lui rappeler la grande loi des délibérations communes fondée sur l'exemple des Apôtres, les préceptes du Seigneur, la tradition

des Pères. Vigile ne tenant pas compte d'aussi sages avertissements, persista dans son isolement, et dressa ce *Constitutum* qu'il devait désavouer et retirer quelques mois après.

On ne peut douter que ce décret ne fût un jugement solennel du Saint-Siége, un jugement revêtu de toute son autorité.

Au commencement de cet acte Vigile rappelle le droit de son siége de donner le premier sa sentence. Le décret porte sur des matières de foi ou sur des faits dogmatiques. Il a pour lui l'adhésion d'une minorité d'évêques. Il contient les ordres les plus formels, et il est adressé à un concile qui se regarde comme général.

Quelques théologiens respectables ont objecté cependant qu'il manquait à ce décret une des conditions des jugements solennels et irréformables du Siége Apostolique, puisqu'il ne prononçait pas l'excommunication contre les réfractaires.

Sans entrer dans la question de savoir si l'excommunication est une condition rigoureusement nécessaire des jugements dogmatiques du Saint-Siége, nous dirons à ces théologiens que s'ils avaient bien lu le *Constitutum*, ils auraient pu y compter soixante et un anathèmes. L'excommunication s'y trouve donc soixante et une fois. Cette dernière condition des jugements solennels du Saint-Siége y existe donc d'une manière surabondante. Il est vrai cependant que la dernière excommunication seule frappe les adversaires de la lettre d'Ibas. Mais une seule n'est-

elle pas suffisante pour remplir la condition exigée[1] ?

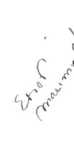
Le concile, nous l'avons vu, regarda cet acte de Vigile comme non avenu, et sa sentence, en un point capital, différa essentiellement de celle de Vigile. Le concile déclara *impie* et *hérétique* cette lettre d'Ibas, que le Pape avait déclarée orthodoxe; et la sentence du concile l'emporta sur la sentence du Pape, puisque le Pape retira et annula la sienne pour confirmer celle du concile.

Ici naît une question fort délicate, mais inévitable. Quelle était l'autorité d'un concile qui, en présence d'une décision pontificale, prenait une décision contraire, excommuniait tous les opposants, et finissait par ramener le Pape à sa doctrine? Dira-t-on que, par l'absence du Pape, ce concile n'était, comme on l'a écrit dans ces derniers temps, qu'une *assemblée d'évêques?* Mais, dans ce cas, cette assemblée n'aurait été qu'une réunion illégitime, factieuse, rebelle, criminelle. De quel droit une *assemblée d'évêques* pouvait-elle fermer l'oreille aux enseignements pontificaux, décréter le contraire de ce que le Pape décrétait, et excommunier indirectement le Pape? Quoi! une assemblée sacrilége d'évêques ou un concile prévaricateur auraient prévalu sur le Pape! Cette conséquence n'est-elle pas le renversement de toute la constitution de l'Église? Et si cette assemblée était coupable, Vigile ne devait-il pas exiger des satisfactions? Qu'on relise la décrétale de

[1] Nous nous expliquerons plus tard sur les vrais jugements *ex cathedra*.

Vigile. Loin d'adresser au concile le moindre reproche, il lui fait une réparation complète et lui rend toutes sortes de déférences. Le Pape y déclare qu'il a eu tort de se séparer de ses frères, et qu'il a erré en s'isolant. Serait-ce vis-à-vis d'un concile particulier, d'une simple assemblée épiscopale qu'un Pape pourrait tenir un pareil langage?

Il nous paraît certain que Vigile, tout en refusant de se rendre au concile, ne lui contestait pas la qualité et l'autorité œcuméniques. Il avait demandé le concile; il lui avait donné son consentement. On ne prouvera jamais qu'il l'ait retiré. Il se plaignait, il est vrai, de ce que la représentation de l'Occident n'était pas suffisante dans le concile. Mais que pouvait-il répondre quand on lui rappelait les précédents de quatre conciles généraux? Non, personne aujourd'hui n'a le droit d'excuser Vigile d'une abstention dont lui-même a reconnu et avoué l'erreur en face de l'Église universelle.



Il paraît donc certain que le concile, par la convocation et le consentement du Pape, par le désir ardent qu'il manifesta toujours de délibérer sous la présidence du Pape, conserva l'autorité œcuménique, nonobstant la funeste résolution du Pape de donner son jugement à part. Et comme ce ne fut pas le jugement du Pape qui devint loi, mais bien celui du concile; comme la majorité n'alla pas au Pape, mais bien le Pape à la majorité; comme le concile ramena le Pape à son sentiment, il fut prouvé, dans cette circonstance solennelle, plus qu'il ne l'avait été

peut-être encore, que le concile légitime possède une lumière et une autorité qui lui sont propres, et qu'il ne perd pas à cause d'un dissentiment passager avec un Pape.

Il fut prouvé que le concile peut éclairer le Pape, et que l'union et l'unité de l'épiscopat et du Saint-Siége peuvent s'établir par la déférence du Pape envers les évêques, comme par celle des évêques envers le Pape.

Il est vrai que si Vigile n'avait pas fini par accepter le cinquième concile, l'autorité de ce concile serait restée douteuse. Mais cette adhésion de Vigile ou de son successeur ne pouvait pas faire défaut à un vrai concile; car on ne séparera jamais le Saint-Siége de l'Église, pas plus que l'Église du Saint-Siége.

La pondération réciproque des éléments constitutifs de la souveraineté spirituelle se manifeste d'une manière bien frappante dans les faits que nous venons de raconter et d'apprécier; le tempérament de la monarchie de l'Église s'y accuse visiblement. Nous avons donc eu raison de dire que l'histoire du cinquième concile général nous fait pénétrer très-profondément dans la vraie nature du gouvernement ecclésiastique. D'autres conséquences encore peuvent découler des faits que nous avons établis. Nous les retrouverons plus tard.

Notons cependant, en finissant ce chapitre, deux principes clairement énoncés par le cinquième concile général, et qui seront désormais acquis à la

vraie science de la constitution de l'Église. Premier principe : le seul moyen de connaître la vérité dans les questions de foi se trouve dans la délibération et la décision commune des premiers pasteurs ; ce qui n'implique pas, comme nous le verrons plus tard [1], la nécessité absolue des conciles généraux. Second principe : un concile général n'approuve jamais sans examen les écrits qui lui sont proposés. Le premier principe n'est que la traduction d'un texte que nous avons déjà donné [2]. Le second est renfermé dans celui que nous allons citer :

Au sujet de l'approbation donnée aux lettres de saint Cyrille et de saint Célestin à Éphèse, de celle de saint Léon à Chalcédoine, le concile prononce ces graves paroles : « On a vu clairement par ce qui vient d'être lu, comment les conciles ont accoutumé d'approuver ce qui leur a été proposé ; car, nonobstant la réputation des grands hommes qui avaient écrit ces lettres, ils ne les ont point approuvées simplement et sans examen ; mais après avoir reconnu qu'elles s'accordaient en tout avec la doctrine des Pères, qui a servi de terme de comparaison [3]. »

Tout ce que nous avons dit précédemment tou-

[1] Voir liv. III, ch. XIV.

[2] *Supra*, p. 261.

[3] Ex his quæ recitata sunt, manifestum factum est quomodo sanctæ synodi ea quæ apud eas proferuntur probare solent. Cum enim illi sanctissimi viri qui recitatas epistolas scripserunt, sic splenduerunt, tamen epistolarum eorum comprobationem non simpliciter et sine inquisitione fecerunt, nisi per omnia cognovissent consonare eas expositioni et doctrinæ sanctorum Patrum, ad quam et collatio facta est. *Conc. Constant. II*, p. 541, 542.

chant l'examen des lettres pontificales dans les conciles d'Éphèse et de Chalcédoine peut-il être confirmé par une autorité plus auguste?

CHAPITRE VIII.

LE SIXIÈME CONCILE GÉNÉRAL.

SOMMAIRE. — I. Origine et portée du monothélisme. Ses défenseurs et ses victimes. — II. Constantin Pogonat demande un concile général au pape saint Agathon. — III. État de la question au moment de l'ouverture du concile. — IV. Liberté complète des débats conciliaires. Le patriarche Macaire. — V. Examen solennel de la lettre du Pape et son acceptation. — VI. Condamnation de Macaire. — VII. Conséquences graves de ces faits. — VIII. Les lettres du pape Honorius et leur condamnation. — IX. Discussion de ce fait. — X. Conclusion.

L'hérésie d'Eutychès eut dans l'Église les plus tristes suites. C'était peu des troubles et des scandales qui avaient précédé et suivi le concile de Chalcédoine. L'esprit eutychien devait se transformer et engendrer une nouvelle hérésie, qui devait faire naître de profondes perturbations.

I. Origine et portée du monothélisme.

Eutychès avait voulu absorber la nature humaine de Jésus-Christ dans sa nature divine. Condamnés par l'Église, proscrits par l'empire, plusieurs des sectateurs secrets de cette doctrine, tout en confessant les deux natures en Jésus-Christ, voulurent avoir au moins la consolation de mutiler la nature humaine en la privant d'un de ses attributs essentiels. Ils enseignèrent donc qu'il y avait dans le Sau-

veur du monde deux natures, mais une seule volonté, la volonté divine; et ils furent vivement applaudis par les purs eutychiens, qui, avec une logique certaine, concluaient de la suppression de la volonté humaine à la suppression de la nature humaine elle-même, et voyaient ainsi dans la nouvelle doctrine la ruine du concile de Chalcédoine et leur propre triomphe.

Né en Syrie, où régnait à cette époque le goût des subtilités et des disputes théologiques, le monothélisme eut pour apôtres et pour défenseurs les évêques des plus grands siéges de l'Orient : Théodore de Pharan; Sergius, Pyrrhus, Paul de Constantinople; Cyrus d'Alexandrie; plus tard, Macaire d'Antioche, furent les propagateurs et les défenseurs de cette doctrine. Deux saints moines orientaux, saint Maxime et saint Sophrone, qui devint patriarche de Jérusalem, s'opposèrent courageusement à la nouveauté, protégée par de puissants empereurs. Héraclius, dans son *Ecthèse*, Constant, par son *Type*, voulurent autoriser la nouvelle doctrine. Enfin l'erreur obtint un appui inespéré du Pontife qui était alors assis sur le Siége Apostolique.

Consulté par Sergius, patriarche de Constantinople, et par Sophrone, patriarche de Jérusalem, le pape Honorius leur fit des réponses que les monothélites présentèrent comme l'approbation de leurs doctrines.

La confusion dans l'Église fut portée à son comble. Cependant le saint évêque de Jérusalem opposait à

l'erreur l'invincible fermeté d'un apôtre de la vérité. Le saint moine Maxime la défendait par sa parole et par ses vertus, d'abord à Constantinople, ensuite à Alexandrie, à Rome enfin, et répandait partout la lumière de sa pressante dialectique. Le Siége Apostolique ne pouvait pas être obscurci, ni la foi romaine troublée par les défaillances d'Honorius. Les successeurs immédiats de ce Pape réunirent des conciles, condamnèrent le monothélisme, et repoussèrent avec fermeté l'*Ecthèse* et le *Type*. Il arriva même un moment où ils durent mourir pour rendre témoignage à la vraie foi; et rien, à cette époque, n'est plus célèbre que les persécutions dirigées par la politique byzantine contre le pape saint Martin, qui souffrit la prison, l'exil et la mort. Saint Maxime et son disciple furent aussi martyrs de la vérité.

II. Constantin Pogonat demande un concile général

Enfin, après un demi-siècle de divisions, de contestations et de troubles, l'empereur Constantin Pogonat conçut le dessein de mettre fin à ces déplorables disputes par l'autorité d'un concile général. Il le proposa au pape saint Agathon, qui se prêta avec empressement à des vues aussi sages [1].

Le concile s'ouvrit au mois de novembre 680 dans une salle du palais impérial de Constantinople. A la tête de la sainte assemblée étaient les légats du pape Agathon, porteurs de sa lettre et de celle de son concile.

Il importe d'abord de bien préciser l'état de la

[1] Labbe, *Conc.*, t. VI; *Conc. Constant. III*, p. 594.

question au moment où commençaient les délibérations conciliaires.

III. Etat de la question.

Nous avons déjà dit que plusieurs conciles avaient été tenus en Occident contre le monothélisme. Il y en avait eu un à Rome, en 640, sous le pape Jean IV; un autre, en 648, sous le pape Théodore. Mais le plus célèbre fut le concile de Latran, présidé par le pape saint Martin en 649.

Ces conciles avaient condamné les doctrines du monothélisme et les édits des empereurs qui avaient voulu les appuyer. Plusieurs sentences de déposition et d'excommunication avaient été portées contre les auteurs et les fauteurs de l'hérésie, Théodore de Pharan, Cyrus d'Alexandrie, Sergius de Constantinople, et ses successeurs Pyrrhus et Paul [1].

L'Afrique aussi s'était prononcée contre le monothélisme; et en 646 il y eut plusieurs conciles qui le proscrivirent [2].

Lorsque le pape Agathon dut envoyer ses légats à Constantinople, il eut soin de convoquer un concile à Rome. A la lettre qu'il adressa à l'Empereur, il en joignit une autre, écrite au nom de tous les synodes soumis au concile du Saint-Siége, c'est-à-dire au nom de toutes les provinces d'Occident [3].

L'Église occidentale, quoiqu'elle n'eût pas été généralement représentée dans les conciles romains,

[1] *Conc.*, t. VI, p. 75 et seq.
[2] *Ibidem*, p. 128.
[3] *Conc. Constantinop. III*, p. 630 et 677.

condamnait donc le monothélisme. Mais il régnait, comme nous l'avons vu, dans la majorité des Églises orientales.

De ces malheureuses divisions, qui pouvaient faire paraître dans ces circonstances la vraie majorité incertaine, il résultait que des esprits bien intentionnés, comme l'empereur Constantin Pogonat, regardaient la question comme douteuse, et *tenaient les deux partis pour orthodoxes*[1]. C'est en ces termes mêmes que Constantin s'exprime dans la lettre où il demande au Pape le concile général, et nous ne voyons pas que ces sentences aient été blâmées par le Souverain Pontife. Agathon ne parle en commençant sa réponse que des consolations que la lettre impériale lui a données[2].

Il est permis de conclure de ce fait qu'on reconnaissait généralement alors que la dernière autorité ne s'était pas encore prononcée touchant la controverse qui divisait les chrétiens. Dans l'hypothèse contraire, la convocation du concile général et ses actes, que nous allons exposer, seraient également inexplicables.

Il ne faudrait pas croire cependant que le Pape et ses évêques regardassent leur doctrine comme incertaine. Ils étaient, et avec raison, pro-

[1] Per Deum omnipotentem non est apud nos partes cujuslibet favor, sed æqualitatem utrisque partibus conservabimus... hoc quidem utpote omnem æqualitatem servantes, et utrosque orthodoxos habentes. *Conc. Constantinop. III; Sacra ad Papam*, p. 595, 598.

[2] Magnam atque mirabilem... consolationis opportunitatem exhibere dignatus est piissimum tranquillæ mentis vestræ propositum. *Conc. Constantin. III; Epist.* Agath., p. 630.

fondément convaincus qu'ils prêchaient la vraie foi. Agathon, dans sa lettre à l'Empereur, déclare qu'il conserve avec simplicité ce qui a été défini par ses prédécesseurs et les cinq conciles généraux; que son plus grand soin consiste à ne rien retrancher, à ne rien changer, à ne rien ajouter à ces définitions immuables. Il ordonne à ses légats d'en respecter les bornes, et d'exposer fidèlement la tradition apostolique. Il exhorte l'Empereur à prendre la défense de cette foi. Et il menace des jugements de Dieu le patriarche de Constantinople, s'il avait le malheur de s'en écarter pour embrasser la nouveauté [1].

Les évêques du concile romain tiennent le même langage. Ils n'admettent pas qu'on puisse disputer sur la confession de foi qu'ils adressent au concile comme sur une doctrine incertaine et sujette au changement. Ils tiendront pour leurs frères les évêques qui enseigneront avec eux la doctrine de cette profession de foi, et ils condamneront tous ceux qui la rejetteront [2].

[1] Quod regulariter a sanctis et apostolicis prædecessoribus et venerabilibus quinque conciliis definita sunt, cum simplicitate cordis et sine ambiguitate a Patribus traditæ fidei conservamus, unum ac præcipuum bonum habere semper optantes atque studentes, ut nihil de his quæ regulariter definita sunt, minuatur, nihil mutetur aut augeatur... Eis dumtaxat injunctum est ut nihil profecto præsumant augere, minuere, vel mutare; sed traditionem hujus Apostolicæ Sedis, ut a prædecessoribus apostolicis pontificibus instituta est, sinceriter enarrare... Ipse noverit quid de tali contemptu in divino Christi examine satisfaciet apud judicem omnium. *Conc. Constant. III; Epist.* AGATH., p. 634 et 676.

[2] Non tamen tanquam de incertis contendere, sed ut certa atque

Le Pape et les évêques de son concile décidaient la question selon l'étendue de leur autorité. Mais il restait à connaître le jugement des autres évêques, qui devait se produire dans l'examen conciliaire.

IV. Liberté des débats.

Entrant dans les vues de l'Empereur, qui n'avaient point été désapprouvées par le Pape, le concile, à son début, consentit à conserver, jusqu'à sa décision, l'égalité entre les deux partis [1]; et celui qu'on pouvait regarder comme le chef des monothélites, Macaire, patriarche d'Antioche; Macaire, qui se trouvait indirectement sous le poids des anathèmes du concile de Latran [2]; Macaire, qui avait osé demander à l'Empereur d'ôter des sacrés diptyques les noms des Pontifes romains successeurs d'Honorius, parce qu'ils avaient condamné le monothélisme [3]; Macaire, du consentement des légats, fut admis au concile avec tous les titres, les honneurs et les droits des autres évêques [4].

Nous savons jusqu'où la charité peut aller; nous admettons toutes les condescendances; mais nous

immutabilia compendiosa definitione proferre... quicumque proinde sacerdotum hæc quæ in nostræ humilitatis confessione continentur, nobiscum sinceriter prædicare desiderant... ut coepiscopos nostros suscipimus. Qui vero hæc confiteri noluerint... perpetuæ condemnationis reos esse censemus. *Conc. Constant. III; Epist. Episc.*, p. 677, 688, 689.

[1] Æqualitatem utrisque partibus conservabimus. (Déjà cité).

[2] Après avoir condamné Sergius, Pyrrhus, Paul, Cyrus, le concile ajoute : Et eos qui similia cum illis usque in finem obstinate sapuerunt. LABBE, *Conc.*, t. VI, p. 355.

[3] *Conc. Constant. III*, p. 598.

[4] *Ibidem*, p. 607.

ne pouvons croire que si Macaire avait été tenu pour un hérétique formel et obstiné, on l'eût admis au rang des évêques orthodoxes.

Aussitôt que le concile fut en séance, les légats du Saint-Siége prirent la parole pour se plaindre des *expressions nouvelles contre la foi* introduites par Sergius et ses successeurs, de leur résistance aux décrets et aux exhortations du Saint-Siége. Ils demandèrent ensuite que les évêques qui suivaient le patriarche de Constantinople expliquassent l'origine de ces nouveautés [1].

Macaire, en son nom et en celui de son Église; deux autres évêques, au nom de l'Église de Constantinople, nièrent qu'il eût été introduit des nouveautés, déclarèrent qu'ils professaient la foi des conciles et des Pères, en particulier celle de Sergius et du pape Honorius, touchant la volonté et l'opération du Christ, et offrirent de justifier leur doctrine [2].

Leur proposition fut acceptée, et il leur fut permis d'établir leurs sentiments par les conciles généraux et par les saints Pères [3].

[1] Dicant qui ex parte sunt prædictæ sanctissimæ Ecclesiæ Constantinopolitanæ, unde hujusmodi vocum adventa est novitas. *Conc. Constant. III*, p. 611.

[2] Nos quidem vocum novitatem non edidimus; sed quidquid percipimus tam a sanctis universalibus synodis, et sanctis probabilibus Patribus, quamque a præsulibus hujus regiæ urbis... necnon et Honorio qui fuit papa antiquæ Romæ..., hoc est de voluntate et operatione, sic credidimus... et parati sumus de hoc ostendere. *Ibidem*, p. 661.

[3] *Ibidem*.

Dans la première, la seconde et la troisième session on lut les actes des conciles d'Éphèse, de Chalcédoine et ceux du cinquième concile général. Macaire présenta plusieurs observations qui ne furent pas goûtées par le concile, et il eut à répondre à plusieurs interrogations des légats, qui lui donnaient toujours le titre de *vénérable* et d'*aimé de Dieu* [1]. Plusieurs pièces présentées dans la troisième session en faveur du monothélisme furent reconnues fausses et rejetées par le concile.

A la fin de cette même session il se produisit un incident qui est une preuve nouvelle de l'entière liberté de discussion laissée aux dissidents. L'Empereur demanda si le concile et les magistrats trouvaient que le *vénérable* Macaire et ses *religieux* partisans avaient prouvé, selon leur promesse, la conformité de leur doctrine avec celle des conciles généraux. Sur la réponse négative du concile et des magistrats, l'Empereur invita de nouveau Macaire et les siens à produire leurs preuves. Ils demandèrent un délai, qu'ils obtinrent sans difficulté [2]

Ce fut dans la quatrième session qu'on donna lecture de la lettre du pape Agathon et de celle de son concile. La lettre d'Agathon était digne du successeur des Célestin et des Léon ; elle contenait la vraie doctrine sur la question tant controversée de la volonté du Christ, et nous avons déjà vu avec quelle

[1] Quid pro hoc dignum sentit Macarius venerabilis, et qui cum eo sunt amabiles Deo viri. *Conc. Constant. III*, p. 618.

[2] *Ibidem*, p. 626.



conviction et quelle autorité le souverain Pontife présentait cette doctrine dans sa lettre [1].

Les cinquième et sixième sessions furent remplies par la lecture des autorités que Macaire produisit à l'appui de son système. A l'encontre de ces témoignages, que le concile ne trouva pas concluants, les légats firent lire, dans la septième session, un recueil de passages des Pères qui établissaient clairement les deux volontés et les deux opérations [2].

Mais ce qu'il nous importe le plus d'apprécier, c'est la manière dont le concile accepta la lettre pontificale qui avait été lue dans la quatrième session.

V. Examen et acceptation de la lettre du Pape.

Cette liberté d'examen et de discussion qui régnait dans le concile se maintint-elle à l'égard de la constitution apostolique? Laissons les faits répondre à cette question.

Remarquons d'abord que la lettre pontificale, écrite à peine depuis un an, ne pouvait pas avoir l'adhésion de l'Église universelle, et que le concile sixième, comme les précédents, avait le droit de rechercher si cette lettre était l'exposé fidèle de la foi.

A la fin de la septième session, et quand toutes les autorités eurent été produites de part et d'autre, les légats demandèrent aux patriarches Georges de Constantinople, Macaire d'Antioche, et aux évêques de leurs patriarcats, « s'ils convenaient du contenu

[1] *Conc. Constant. III*, p. 630 ad p. 692.

[2] *Ibidem*, p. 709 ad p. 720.

des deux lettres, c'est-à-dire de celle du saint pape Agathon et de celle de son concile [1] ».

Les patriarches et leurs évêques répondirent : « Nous demandons copie de ces lettres; et, après avoir parcouru les passages des Pères et les avoir vérifiés sur les exemplaires de la bibliothèque patriarcale, nous donnerons la réponse qui nous paraîtra convenable [2] ». Cette demande ne souffrit aucune difficulté; elle fut accordée à l'instant [3].

Trois semaines après on tint la huitième session, où le résultat de l'examen et les votes furent proclamés. L'Empereur, avec le consentement des légats, posa solennellement aux patriarches et à leurs évêques cette question : « Convenez-vous du sens des lettres d'Agathon et de son concile [4]? »

Le patriarche Georges répondit : « M'étant rendu bien compte de toute la portée des lettres d'Agathon et de son synode, et ayant consulté les livres qui sont chez moi, dans la bibliothèque patriarcale, j'ai trouvé tous les passages qui y sont rapportés conformes, sans aucune différence. Je donne mon con-

[1] Si convenit ei tenor relectarum duarum suggestionum, id est Agathonis sanctissimi Papæ Sedis Apostolicæ et concilii ei subjacentis. *Conc. Constant. III*, p. 724.

[2] Petimus ut exemplaria prædictarum suggestionum percipiamus. Recurrentes namque et conferentes testimonia, quæ in eis sunt, sanctorum probabilium Patrum, cum codicibus hujus venerabilis patriarchii, in subsequenti competens dabimus responsum. *Ibidem*, p. 725.

[3] Quod postulatum est fiat. *Ibidem*.

[4] Si convenit sensus suggestionum directarum ab Agathone et ejus synodo. *Ibidem*, p. 729.

sentement à ces lettres ; je confesse, je crois ainsi [1]. »

Tous les évêques du patriarcat de Constantinople, à l'exception d'un seul qui souleva une difficulté et la retira ensuite, opinèrent dans le même sens et presque dans les mêmes paroles que le patriarche.

Ce vote fut suivi des acclamations ordinaires en l'honneur de l'Empereur, du Pape, du patriarche de Constantinople, du sénat.

VI. Condamnation de Macaire.

Le concile demanda ensuite que Macaire fît sa profession de foi sur les deux volontés de Jésus-Christ, et donnât son consentement aux lettres du Pape *acceptées par le concile* [2]. Il s'y refusa. Le concile ordonna qu'il fût interrogé de nouveau, et, dans le cours de cet interrogatoire, on lui donna tous les moyens de s'expliquer, de se défendre, et on fit les derniers efforts pour le ramener de son égarement. Enfin, abandonné de ses évêques, et convaincu d'avoir tronqué des passages des Pères qu'il citait en sa faveur, il fut condamné et déposé. « Il s'est manifestement déclaré hérétique, s'écria le

[1] Inspiciens omnem virtutem suggestionum directarum... tam ab Agathone sanctissimo Papa Romæ quam ab ejus synodo, et scrutans libros sanctorum ac probabilium Patrum, qui repositi sunt in meo venerabili patriarchio, inveni cuncta testimonia sanctorum ac probabilium Patrum, quæ in iisdem suggestionibus continentur, consonantia, et in nullo discrepantia a sanctis et probabilibus Patribus ; et consentio eis, et sic profiteor et credo. *Conc. Constant. III*, p. 729.

[2] Quomodo credit et si sequitur suggestiones directas... a patre pietatis vestræ Agathone... quæ jam et coram vestra pietate relectæ sunt, quas et omnes consentientes grate suscepimus. *Ibid.*, p. 740.

concile; anathème au nouveau Dioscore, malheur au nouvel Apollinaire; il mérite d'être déposé de l'épiscopat; qu'il soit dépouillé de son pallium [1]. »

VII. Conséquences de ces faits.

Les conséquences des faits que nous venons de rapporter avec toute l'exactitude qui dépend de nous sont graves, et confirment pleinement nos précédentes conclusions.

D'abord, il est évident, par la conduite que le sixième concile tint à l'égard des monothélites, et, en particulier, à l'égard du patriarche d'Antioche, Macaire, que ces sectaires, qui étaient certainement dans l'erreur, et déjà condamnés par une autorité digne du plus grand respect, ne furent définitivement bannis de l'Église que par la sentence du concile. Le jugement du Siége Apostolique dans un concile général eut donc à cette époque plus d'efficacité que ce même jugement seul ou porté dans un concile particulier.

En second lieu, il est plus clair que le jour que l'acceptation de la lettre du saint pape Agathon par le sixième concile fut le fruit d'un examen juridique et libre. Cette liberté d'examen s'y montre d'une manière plus éclatante encore qu'à Éphèse et à Chalcédoine. Ce n'est pas une minorité, c'est la grande majorité, la presque totalité des évêques qui, avant d'adhérer à la doctrine d'Agathon, demande d'examiner non-seulement les citations, mais le *sens* et *tout le contenu* des lettres apostoliques. Serait-il pos-

[1] Synodus exclamavit : Hæreticum seipsum manifeste demonstravit; novo Dioscoro anathema; hujusmodi deponatur... nudetur circumposito ei pallio. *Conc. Constant. III*, p. 757, 760.

sible d'exprimer plus nettement l'intention de n'accepter une décision qu'avec connaissance de cause que ne le fit le patriarche Georges? L'examen épiscopal put durer trois semaines, et la différence des résultats de cet examen est une preuve nouvelle de sa liberté. Le résultat de l'examen de Georges et de ses évêques fut l'acceptation de la lettre d'Agathon. Le résultat de l'examen de Macaire en fut le rejet. On ne prouvera jamais que les examens de l'un et de l'autre patriarche ne fussent pas de la même nature, libres également. Ils ne différèrent que par leurs suites. Quoique appartenant au parti monothélite avant le concile, Georges, ne s'inspirant que de l'amour de la vérité, reconnut son erreur. Macaire, le plus obstiné des hommes, persista dans la sienne.

Qu'on veuille bien remarquer d'ailleurs que ce ne fut pas seulement la lettre d'Agathon qui devint l'objet de l'examen conciliaire, mais encore celle du synode romain. Certes personne ne dira que cette dernière lettre dut être acceptée par le concile sans un libre examen. Eh bien, il est incontestable que le concile n'a fait aucune différence, quant à l'examen, entre les deux lettres.

Certes, si l'examen de la lettre pontificale avait été purement confirmatif, comme le veut une école respectable, le concile, au lieu de suspendre son adhésion pendant trois semaines, aurait commencé par un acte de soumission à l'autorité pontificale, à la condition, si l'on veut, de confirmer ensuite son adhésion par une discussion savante. Rien de pareil

cependant : l'acceptation et la soumission ont été le fruit de l'examen, et ne l'ont pas précédé. Et ce fait, patent par les actes du concile, se trouve encore confirmé expressément par l'Empereur dans la lettre qu'il écrivit au pape Léon II pour lui annoncer la conclusion de cette grave affaire[1].

VIII. Les lettres du pape Honorius et leur condamnation.

Un fait peut-être encore plus considérable que ceux que nous venons d'étudier s'est produit dans le sixième concile. Macaire avait invoqué trop souvent à l'appui de son erreur le nom et l'autorité du pape Honorius pour que le concile pût se dispenser d'examiner la doctrine de ce Pontife. Tout le monde sait que sa personne y fut flétrie et ses lettres condamnées au feu. Il est nécessaire de se rendre un compte fidèle d'un événement aussi grave.

Nous avons déjà dit que le patriarche Sergius avait consulté le pape Honorius sur la nouvelle doctrine, et que les réponses du Pontife avaient paru favorables aux monothélites. Le moment est venu de faire connaître le contenu de ces trop célèbres lettres. Comme il serait trop long de les transcrire en entier, nous rapporterons seulement les passages où s'accuse d'une manière nette la doctrine d'Honorius.

Le Pape d'abord se plaint de Sophrone, qui, selon lui, a introduit des disputes et de nouvelles ques-

[1] Perpensis enim evangelicis et apostolicis vocibus comparatisque cum ipsa (epistola) iis quæ a sanctis et universalibus conciliis statuta ac definita sunt; collatisque prœterea testimoniis, quæ afferebat, cum paternis libris, nihil non concinens inventum est, ac nihilum immutata veræ confessionis ratio in ea perspecta. LABBE, *Conc.*, t. VI, p. 1101.

tions de mots contre son frère Cyrus, évêque d'Alexandrie, qui enseigne aux hérétiques convertis qu'il n'y a qu'une opération en Jésus-Christ[1]. Il loue Sergius d'avoir ôté cette nouveauté de paroles qui pouvait scandaliser les simples[2]. Il déclare « qu'il confesse une seule volonté en Jésus-Christ, parce que la Divinité a pris non pas notre péché, mais notre nature telle qu'elle a été créée avant que le péché l'eût corrompue[3] ». Il prononce que « ni l'Écriture ni les conciles ne nous autorisent à enseigner en Jésus-Christ une ou deux volontés[4] ». Il ne veut pas qu'on puisse faire un dogme de l'unité ou de la dualité de volonté en Jésus-Christ, parce que en cette matière chacun abonde dans son sens[5]. Il laisse cette question aux grammairiens[6]. Enfin il

[1] Contentiones quasdam et novas vocum quæstiones cognovimus introductas per Sophronium... adversum Cyrum... unam operationem Domini nostri Jesu Christi conversis ex hæresi prædicantem. *Conc. Constant. III, Epist. Honorii*, p. 928.

[2] Fraternitatem... laudamus novitatem vocabuli auferentem, quod posset scandalum simplicibus generare. *Ibidem*.

[3] Unam voluntatem fatemur Domini nostri Jesu Christi, quia profecto a divinitate assumpta est nostra natura, non culpa, illa profecto, quæ ante peccatum creata est, non quæ per prævaricationem vitiata. *Ibidem*, p. 929.

[4] Non oportet..... ut unam vel duas energias aliquis præsumat Christi Dei prædicare, quas neque evangelicæ vel apostolicæ litteræ, neque synodalis examinatio super his habita, visæ sunt terminasse. *Ibidem*, p. 932.

[5] Quæ ad Ecclesiæ dogmata trahi non debent, quæ unusquisque in suo sensu abundans, videtur secundum propriam sententiam explicare. *Ibidem*, p. 932.

[6] Relinquentes ea grammaticis. *Ibidem*.

se dit uni à Sergius dans la profession de la même doctrine, et lui donne le précepte formel de continuer à enseigner cette doctrine : « Enseignez ceci avec nous, comme nous l'enseignons unanimement avec vous[1]. »

La seconde lettre renchérit sur la première, en ce qu'elle enseigne très-expressément qu'on n'a pas le droit de déduire de la dualité des natures en Jésus-Christ la dualité des volontés, et que c'est une égale ineptie d'affirmer une ou deux volontés en Jésus-Christ. « Ceux qui parlent ainsi ne s'imaginent-ils pas que, suivant qu'on attribue à Jésus-Christ une ou deux natures, on reconnaît aussi une ou deux opérations? ce qui est très-impertinent à penser ou à dire[2]. »

Après avoir donné à ces extraits une attention sérieuse, le lecteur sera-t-il étonné de la sévérité de la sentence prononcée contre le pape Honorius, condamné avec tous les auteurs et fauteurs du monothélisme?« Ayant examiné, dit le concile dans sa treizième session, les lettres dogmatiques de Sergius à Cyrus et à Honorius, et les réponses d'Honorius à Sergius, et les trouvant éloignées de la doctrine des Apôtres, des décrets des conciles et des sentiments de tous les

[1] Hæc nobiscum fraternitās vestra prædicet, sicut et nos una vobiscum unanimiter prædicamus. *Ibidem*, p. 933.

[2] Nam qui hæc dicunt, quid aliud nisi juxta unius vel geminæ naturæ Christi Dei vocabulum, ita et operationem unam vel geminam suspicantur? Super quod clara sunt divina testimonia. Unius autem operationis vel duarum esse vel fuisse mediatorem Dei et hominum Dominum Jesum Christum, sentire et promere satis ineptum est. *Ibidem*, p. 968.

Pères, conformes au contraire à la fausse doctrine des hérétiques, nous les rejetons entièrement et les détestons comme propres à corrompre les âmes. En rejetant leurs dogmes impies, nous croyons aussi que leurs noms doivent être bannis de l'Église. » Ici le concile met les noms de tous les chefs de la secte. Il ajoute : « Avec eux nous croyons devoir chasser de l'Église et anathématiser Honorius, jadis Pape, parce que nous avons trouvé dans sa lettre à Sergius, qu'il suit en tout sa pensée, et confirme ses dogmes impies[1]. »

A la fin de la quinzième session, tous les écrits condamnés furent jetés au feu[2].

Cette condamnation des écrits et de la personne du pape Honorius, renouvelée à la fin de la seizième et de la dix-huitième session[3], fut mentionnée, dans les termes les plus sévères, au commencement de la

[1] Retractantes dogmaticas epistolas, quæ tanquam a Sergio... tam ad Cyrum... quam ad Honorium... similiter autem, et epistolam ab illo, id est Honorio rescriptam ad eumdem Sergium, hasque invenientes omnino alienas existere ab apostolicis dogmatibus, et a definitionibus sanctorum conciliorum et cunctorum probabilium Patrum, sequi vero falsas doctrinas hæreticorum, eas omnino abjicimus, et tanquam animæ noxias execramus. Quorum autem id est eorumdem impia execramus dogmata, horum et nomina a sancta Dei Ecclesia projici judicavimus... Cum his vero simul projici a sancta Dei Ecclesia, simulque anathematizari prævidimus, et Honorium, qui fuerat Papa antiquæ Romæ, eo quod invenimus per scripta, quæ ab eo facta sunt ad Sergium, quia in omnibus ejus mentem secutus est, et impia dogmata confirmavit. *Conc. Constant.*, III, p. 944.

[2] Prævidimus profana et animæ perniciosa continuo ob perfectum exterminium igne concremari. Et combusta sunt. *Conc. Constant.* III, p. 972.

[3] *Conc. Constant.* III, p. 1009, 1044.

profession de foi dressée par le concile, puisque Honorius y est qualifié, avec les autres hérésiarques, d'*organe du démon*[1]. Comme les autres Pères du concile, les légats du saint Pape Agathon souscrivirent à cette condamnation d'Honorius[2], et elle fut formellement et solennellement approuvée par le successeur d'Agathon, le pape Léon II. En 683, ce Pontife adressa à l'empereur une lettre où, après avoir déclaré qu'il a examiné les actes du sixième concile, et qu'il les a trouvés conformes aux rapports de ses légats, il donne son consentement aux définitions du concile, et le confirme par l'autorité de saint Pierre. Puis il ajoute des anathèmes contre les auteurs de l'hérésie, parmi lesquels il comprend le pape Honorius, « qui, au lieu de purifier cette Église apostolique par la doctrine des Apôtres, s'est efforcé de renverser la foi immaculée par une trahison profane[3] ».

Il tient le même langage aux évêques d'Espagne, en leur envoyant le symbole du sixième concile. « On y a condamné, dit-il, Honorius, qui, au lieu d'éteindre dans sa naissance la flamme de l'hérésie, comme il convenait à l'autorité apostolique, l'a fomentée par sa négligence[4]. »

[1] Organa ad propriam sui voluntatem apta reperiens. *Conc. Constant.* III, p. 1024.

[2] *Ibidem*, p. 1028.

[3] Qui hanc apostolicam Ecclesiam non apostolicæ traditionis doctrina lustravit, sed profana traditione immaculatam fidem subvertere conatus est. *Ibidem*, p. 1117.

[4] Qui flammam hæretici dogmatis, non ut decuit apostolicam

Dans sa lettre au roi Ervige, il parle encore de cette condamnation d'Honorius, « qui a consenti à laisser flétrir la règle de la tradition apostolique qu'il avait reçue pure de ses prédécesseurs[1] ».

La condamnation d'Honorius fut renouvelée par les septième et huitième conciles généraux, comme nous le verrons; et les successeurs de saint Léon II, avant leur intronisation, signaient une profession de foi où ils condamnaient expressément et nominativement Honorius avec tous les autres hérétiques[2].

IX. Discussion de ces faits.

Voilà certes des faits embarrassants pour la théorie de la souveraineté absolue du Pontife romain, comme pour celle de son infaillibilité absolue, nécessairement liée à la première. Les conséquences de ces faits s'imposent à l'esprit avec une autorité redoutable. Un Pape dont la doctrine et la personne sont condamnées par trois conciles généraux, comme par ses successeurs, ne possédait évidemment ni la souveraineté ni l'infaillibilité absolues. Les respectables théologiens qui soutiennent ces thèses ont dû faire les plus grands efforts pour échapper à ces conséquences. Examinons rapidement s'ils ont réussi dans ces tentatives.

Le premier moyen qu'ils ont pris pour écarter ces

auctoritatem, incipientem extinxit, sed negligenter fovit. *Conc. Constant.* III, p. 1247.

[1] Qui immaculatam apostolicæ traditionis regulam, quam a prædecessoribus accepit, maculari consensit. *Ibidem*, p. 1252.

[2] Auctores vero novi hæretici dogmatis, Sergium, Pyrrhum... una cum Honorio, qui pravis eorum assertionibus fomentum impendit... simili etiam nos condemnatione percellimus anathematis. *Liber diurnus Rom. Pontificum*, secunda professio fidei, p. 41 ad p. 43.

conséquences a été de nier l'intégrité des actes du sixième concile. Ils ont affirmé que les Grecs y avaient introduit frauduleusement tout ce qui concerne l'affaire d'Honorius. Ils ont été même jusqu'à prétendre que les lettres du successeur d'Agathon pour la confirmation et la promulgation du concile, tant celles qu'il écrivit à l'empereur que celles qu'il adressa à l'Église d'Espagne, et dans lesquelles il mentionne la condamnation d'Honorius, ont été aussi altérées par les Grecs. Mais comme cette hypothèse arbitraire a été renversée par les meilleurs critiques du dix-septième siècle, et abandonnée par les savants modernes les plus intéressés à la conserver, Orsi, Muzzarelli, Perrone[1], etc., nous ne croyons pas devoir nous arrêter à la discuter.

L'hypothèse de la falsification étant écartée, on se retranche dans un autre système. Les lettres d'Honorius, dit-on, n'ont pas le caractère et les conditions des constitutions dogmatiques et des jugements solennels du Saint-Siége. Elles ne sont que des lettres *privées*, et, par conséquent, les condamnations du sixième concile, ne tombant que sur l'homme, n'atteignent pas le Pontife, et laissent dans son intégrité l'autorité pontificale. Ce système peut-il soutenir l'examen d'une raison impartiale?

Les lettres d'Honorius étaient des réponses à une consultation du patriarche de Constantinople sur une question de foi. Elles furent écrites, au moins la se-

[1] Voyez CHRIST. LUPUS, *Dissert. in VI synod.*, cap. VI, t. II; COMBEFIS, *Hist. monothel;* MUZZARELLI, *De auctor. Rom. Pontificis*, t. II, p. 223; PERRONE, *Prælect. theol.*, t. VIII, p. 535.

conde, après que le Pontife romain eut entendu les deux partis, celui des monothélites par la lettre de Sergius, celui des orthodoxes par celle de saint Sophrone, et par les rapports verbaux des envoyés du saint évêque. Les lettres d'Honorius traitaient des questions de foi, et elles furent adressées directement aux trois grands patriarches de l'Orient, indirectement à toute l'Église; car les décisions touchant la foi sont, par leur nature, universelles. Ces lettres contenaient, nous l'avons vu, un enseignement précis, un précepte positif. Honorius enseigne qu'on doit bannir de la prédication de la foi l'expression d'une ou de deux opérations en Jésus-Christ. Il enseigne que c'est une impertinence de vouloir déduire de la dualité des natures en Jésus-Christ la dualité des volontés. En se déclarant en parfait accord avec les chefs de l'hérésie, il leur commande de continuer à prêcher leur doctrine erronée. Est-il possible de voir dans cet enseignement précis, dans ces préceptes formels adressés par un Pape à l'épiscopat oriental, et indirectement à toute l'Église, l'acte d'un docteur particulier? Tous les mots de ces lettres révèlent le Pontife, le Pontife dans l'exercice de sa charge suprême. Et le concile sixième s'y est-il trompé? A-t-il regardé les lettres d'Honorius comme l'acte d'un homme privé, lorsqu'il présente ces lettres comme *dogmatiques*[1], lorsqu'il parle des *dogmes* d'Honorius[2]?

[1] Gloriosissimi judices et sancta synodus dixerunt : Oportet ad nos afferri regesta et dogmatica scripta quæ exposita sunt a Sergio... seu ab Honorio ad Sergium facta *super præsenti dogmatica quæstione*. *Conc. Constant.* III, p. 933.

[2] Quorum autem, id est eorumdem impia execramus *dogmata*,

Ce langage du concile, rapproché du contenu des lettres, nous paraît décisif pour fixer leur caractère dogmatique et solennel.

Cependant de graves théologiens objectent ici qu'Honorius lui-même déclare, dans sa seconde lettre, qu'il ne veut rien définir. « Nous ne devons pas prêcher et définir, dit-il, une ou deux volontés [1]. » Mais quoi! n'est-ce pas là une définition négative? n'est-ce pas une définition qui supprime la vérité? Et ne peut-on pas dire qu'à côté de cette définition négative il y en a, dans la même lettre, une autre positive : celle qui affirme qu'on ne peut, sans ineptie, déduire de la dualité des natures en Jésus-Christ, la dualité des volontés?

Le caractère des lettres d'Honorius, tel qu'il vient de se montrer à nous, ne permet pas du tout d'admettre une autre hypothèse de plusieurs anciens théologiens qui voulaient regarder ces lettres comme une décision provisoire, se bornant à imposer le silence en attendant que la question fût éclaircie. Non, la question n'est pas suspendue par les lettres d'Honorius; elle est résolue dans un sens favorable à l'erreur.

Mais, dit-on, il y a dans les lettres d'Honorius des

horum et nomina a sancta Dei Ecclesia projici judicavimus. *Conc. Constant.* III, p. 944. Ce *quorum* se rapporte évidemment aux noms qui précèdent comme à ceux qui suivent, dans la sentence du concile; et parmi les noms qui précèdent sont ceux de Sergius et d'Honorius.

[1] Non nos oportet unam vel duas operationes definientes prædicare. *Ibidem*, p. 969.

propositions très-orthodoxes. Nous en convenons sans peine. La vérité s'y trouve mêlée avec l'erreur, comme elle l'était dans la lettre de Sergius, dans l'*Ecthèse*, dans le *Type*. Et ce mélange accuse Honorius, bien loin de l'absoudre, et justifie le reproche que lui adresse l'empereur Constantin de n'être point d'accord avec lui-même[1].

Pour justifier le malheureux Pontife, on a soin de rappeler aussi que sa doctrine a été défendue par saint Maxime et par le pape Jean IV.

La doctrine d'Honorius, d'après ses anciens apologistes, était bonne, dit-on. Le tort de ce Pape a été de la mal expliquer, de se laisser tromper par Sergius et de favoriser l'erreur. Nous répondons que les justifications qu'on invoque, et que nous ne croyons pas nécessaire d'examiner, étaient incontestablement connues des Pères du sixième concile, des légats qui le présidèrent, du pape saint Léon II qui l'approuva, et que toutes ces justifications n'ont pas empêché le concile, les légats, Léon II, de condamner Honorius, comme coupable d'avoir *confirmé des dogmes impies*, et d'avoir *trahi la vérité*[2].

Toutes ces raisons pour expliquer la condamnation d'Honorius et sauver un système, il faut bien l'avouer, sont loin d'être pleinement satisfaisantes. On croit aller plus au fond des choses en disant qu'Honorius s'est trompé parce qu'il n'a pas employé

[1] Hæreseos confirmator, qui etiam sui extitit oppugnator. *Conc. Constant.* III, p. 1085.
[2] Voir *supra*, p. 290, 291.

les moyens qu'un Pape est obligé de prendre quand il doit porter une décision dogmatique. Honorius n'a pas réuni un concile; Honorius n'a pas consulté des hommes compétents; Honorius peut-être n'a pas prié, et ainsi il a été laissé à lui-même et aux chances d'erreur qui sont le partage de l'humanité.

Les théologiens qui parlent ainsi oublient le grand principe de Bellarmin, affirmant que, lorsqu'un Pape porte avec solennité un jugement dogmatique, on est assuré d'avance qu'il a suivi toutes les règles de la prudence apostolique[1]. Ce principe, s'il est vrai, doit s'appliquer au cas d'Honorius comme à tous les autres. Mais ici, il sort de cette application des conséquences qui ébranlent gravement le principe.

Enfin, en désespoir de cause, dira-t-on que les lettres d'Honorius, ne contenant aucun anathème, manquent d'une condition essentielle des constitutions dogmatiques? De cette réponse, faudra-t-il conclure que le décret du concile des Apôtres n'est pas une décision dogmatique, puisqu'il ne porte pas d'excommunication?

En résumé, il nous paraît certain que si les lettres d'Honorius ne contiennent pas une définition et un décret dogmatique *expressis verbis*, elles les contiennent d'une manière équivalente pour le théologien qui ne réduit pas tout ici à une question de forme, et qui connaît les habitudes générales de ces temps reculés. Personne, par exemple, ne conteste à la su-

[1] *De Rom. Pontif.*, lib. IV, cap. II.

blime lettre de saint Léon sur le mystère de l'Incarnation le caractère et l'autorité dogmatiques; et cependant on chercherait en vain dans ce vénérable document les formes si précises de notre langage scolastique; et cette épître n'est adressée directement qu'au seul patriarche Flavien!

X. Conclusion. Le sixième concile général, le Saint-Siége, et à leur exemple les conciles suivants, ont donc véritablement condamné, dans les lettres *dogmatiques* d'Honorius, l'enseignement *dogmatique* et *officiel* d'un Pape qui s'était isolé dans son jugement.

Devant ce fait, la monarchie absolue et indivisible du Pontife romain ne peut se soutenir. Nous ne voulons pas pour le moment en tirer d'autre conséquence.

Ce n'est point dans l'intérêt d'un système que nous avons discuté le fait d'Honorius. S'il eût été possible de venger la mémoire de ce Pontife, qui eut des vertus, qui fit des choses utiles, nous aurions été heureux de lui rendre hommage. Mais nous ne pouvions pas sacrifier à une apologie impossible les droits de la vérité ni le respect dû aux conciles généraux et aux successeurs d'Honorius. La chute de ce Pape n'a porté aucun préjudice à l'Église romaine, et n'a point obscurci l'éclat de la succession pontificale. Jamais l'Église romaine n'a professé le monothélisme, et les successeurs immédiats d'Honorius ont glorieusement réparé sa faute. Le saint pape Martin l'a lavée dans son sang.

Aussi le sixième concile, qui a condamné Honorius, a pu entendre et approuver dans la bouche du saint

pape Agathon ce magnifique éloge de l'Église romaine : « Votre mère l'Église apostolique, dans l'adversité comme dans la prospérité, conserve toujours et défend la règle de la vraie foi. Cette Église, par la grâce de Dieu tout-puissant, ne s'est jamais écartée du sentier de la tradition apostolique; elle n'a jamais succombé à la dépravation des nouveautés hérétiques. Mais telle qu'elle a été instruite, dès l'origine de la foi chrétienne, par ses fondateurs, elle reste pure jusqu'à la fin, selon les promesses du divin Sauveur. Aussi, le Sauveur qui a promis que la foi de Pierre ne périrait pas, l'a averti de confirmer ses frères, et tout le monde sait que nos prédécesseurs ont toujours accompli ce devoir [1]. »

Les théologiens qui voudraient voir dans ces paroles d'Agathon, acceptées par le sixième concile, la négation absolue de tout scandale, de toute erreur de la part des Papes, devraient supposer qu'Agathon ignorait la chute de Libère et l'erreur de Vigile. Ils devraient expliquer comment les Pères du même concile, écrivant au même Agathon pour lui rendre compte de leurs actes, ont pu lui dire « qu'ils avaient condamné Honorius et les autres auteurs de l'hérésie, conformément à la sentence qu'il avait portée avant la leur dans ses lettres sacrées [2] » ? Ils

[1] Qui fidem Petri non defecturam promisit, confirmare eum fratres suos admonuit, quod apostolicos pontifices meæ exiguitatis prædecessores, confidenter fecisse semper cunctis est cognitum. *Conc. Constant.* III, p. 636.

[2] Ex sententia per sacros vestras litteras de iis prius lata. *Conc. Constant.* III, p. 1073.

devraient aussi mettre d'accord Agathon avec son successeur Léon II, qui a si expressément reconnu la faute et l'erreur d'Honorius. On peut douter que ces théologiens, quelque habiles qu'ils soient, puissent donner des explications satisfaisantes de ces choses. Il faut donc avouer que les paroles d'Agathon n'expriment que le fait général de l'indéfectibilité du Saint-Siége. Il faut reconnaître que les Pères du sixième concile et le pape saint Léon II pensaient que les défaillances passagères d'un Pape ne peuvent point altérer la pureté de la foi romaine, ni compromettre la succession pontificale. Alors, dans la doctrine du Saint-Siége et dans celle du concile, tout s'explique et s'accorde.

En terminant ce chapitre, recueillons avec bonheur les saintes paroles par lesquelles les Pères du sixième concile, dans leur discours final à l'empereur, ont attesté à tous les siècles leur union intime avec le Siége apostolique. « Le prince des Apôtres, dirent-ils, a combattu au milieu de nous. Nous avons eu pour guide son successeur et son imitateur, qui a éclairé par ses lettres le mystère de la foi. La vieille Rome nous a présenté une confession de foi écrite par Dieu lui-même. La lumière des dogmes est venue de l'Occident, et Pierre a parlé par Agathon [1]. »

[1] Dogmatum diem a vespertinis partibus extulit charta..., et per Agathonem Petrus loquebatur. *Conc.-Constant.* III, p. 1053.

CHAPITRE IX.

LE SEPTIÈME CONCILE GÉNÉRAL.

SOMMAIRE. — I. Origine musulmane de la secte des iconoclastes — II. Premières lettres des Papes et violences des empereurs. — III. Les patriarches Paul et Taraise. — IV. Demande d'un concile général. — V. Lettre du pape Adrien Ier. — VI. Délibérations et sentence du septième concile. — VII. Ce qui résulte de ses actes.

I. Origine de la secte iconoclaste.

Le septième concile général eut pour objet la condamnation des iconoclastes. L'origine de cette secte fut à la fois musulmane et impériale. L'empereur Léon l'Isaurien, subissant l'influence des musulmans, regardait comme une idolâtrie le culte rendu aux saintes images. Confirmé dans cette opinion par des apostats et des évêques prévaricateurs, il conçut le dessein de réformer l'Église, et il commença à exécuter sa réforme vers l'an 727. Mais il trouva une vive résistance dans le saint patriarche de Constantinople, Germain. Pour en avoir raison, il le fit déposer et élire à sa place le prêtre Anastase, gagné à ses opinions. Des édits impériaux défendirent le culte des images, et remplirent Constantinople, l'Orient et tout l'empire de troubles et de violences.

II. Lettres des papes et violences des empereurs.

Dès l'origine de ces disputes, le patriarche saint Germain avait écrit au pape Grégoire II pour l'informer des nouveautés qui s'introduisaient à Constantinople; et le Souverain Pontife, dans une lettre

pleine de sagesse, avait pris la défense de la tradition et de la pratique de l'Église [1].

Son successeur, Grégoire III, adressa à l'empereur, en 731, des lettres où la question était traitée à fond, et où il donnait au monarque les plus sévères avertissements, sans prononcer toutefois contre lui aucun anathème [2].

Avec une entière justesse, le Pape, dans ses lettres, présente les innovations de Léon plutôt comme des impiétés que comme une hérésie [3]. La question paraît au Pontife aussi claire que le jour, et le bon droit de l'Église au-dessus de toute contestation [4]. Aussi regarde-t-il comme inutile la convocation d'un concile général demandée par l'empereur [5].

Quoique le Pape eût de graves raisons de se refuser au concile, on peut cependant regretter qu'il n'y ait pas consenti, car il est permis de croire que les grands malheurs et les grands scandales qui ne tardèrent pas à se produire auraient peut-être été

[1] LABBE, *Conc.*, t. VII, p. 282.

[2] Voluimus et nos, utpote qui facultatem et potestatem atque auctoritatem a sancto Petro principe Apostolorum habemus, tibi pœnam irrogare; sed quoniam in te ipsum execrationem ingessisti, tibi habeto illam cum consiliariis tuis. *Ibidem*, p. 15.

[3] Expediret tibi, imperator, ut hæreticus potius quam persecutor et eversor historiarum et picturarum, imaginum et passionum Domini appellareris. *Ibidem*, p. 15.

[4] Tu ea quæ cognita sunt et spectata ut lumen, aperte insectatus es. *Ibidem*.

[5] Scripsisti ut concilium universale cogeretur; et nobis inutilis ea res visa est. *Ibidem*, p. 18.

évités. Non content d'avoir instruit, exhorté, menacé l'empereur, le Pape, en 732, tint à Rome un concile de quatre-vingt-treize évêques, qui excommunia tous les profanateurs des saintes images[1]. L'Italie tout entière se joignit à ses évêques pour la défense du culte chrétien.

Mais tous ces efforts furent inutiles. La persécution continua en Orient; et si elle fit de glorieuses victimes de la piété chrétienne, elle suscita aussi d'habiles défenseurs des pratiques de l'Église. A leur tête il faut placer saint Jean de Damas.

Constantin Copronyme imita son père. Il alla même plus loin que lui, et voulut autoriser l'impiété par le faux semblant d'un concile général. En 754, il réunit à Constantinople trois cent trente-huit évêques, qui firent un décret pour condamner l'usage des images[2].

A ce concile, il n'y avait aucun patriarche, ni aucun représentant des grands siéges de Rome, d'Alexandrie, d'Antioche, de Jérusalem. Le siége de Constantinople lui-même était vacant par la mort récente d'Anastase. Ainsi, par le seul fait de sa composition, ce concile ne pouvait pas prétendre au titre d'œcuménique. Il en usurpa le sacré caractère et la sainte autorité.

Par l'effet de ce déplorable égarement de tant d'évêques, le mal s'étendit et s'enracina en Orient;

[1] Anast. in GREG. III.

[2] *Conc.*, t. VII, p. 300 et seq.

et des jours meilleurs ne commencèrent à luire que sous l'empire d'Irène et du jeune Constantin son fils.

III. Les patriarches Paul et Taraise.

Ce fut un moment bien solennel que celui où un des adhérents du faux concile, le patriarche de Constantinople, Paul, près de mourir, condamna sa faiblesse, abdiqua le patriarcat, et déclara à l'impératrice et au sénat que la convocation d'un concile général était le seul moyen de salut qui leur restât[1].

Le sage Taraise, qui fut choisi pour succéder à Paul, n'accepta cette haute dignité qu'à la condition de la réunion immédiate d'un concile. « Je vois, disait-il, l'Église divisée en Orient. Nous parlons différemment les uns des autres, et plusieurs sont d'accord avec l'Occident, qui nous anathématise tous les jours. C'est une terrible chose que l'anathème qui chasse loin de Dieu..... Rien n'est si agréable à Dieu que l'union qui nous fait une seule Église catholique, comme nous confessons dans le Symbole... Je demande donc qu'un concile œcuménique soit rassemblé..., afin que nous ne soyons tous qu'un corps, sous un seul chef, qui est Jésus-Christ[2]. »

[1] *Conc.*, t. VII, p. 51.

[2] Aspicio enim et video Ecclesiam, quæ super petram Christum Deum nostrum fundata est, scissam nunc et divisam, et nos alias atque aliter loquentes, et aliter eos Christianos qui in Oriente unius nobiscum sunt fidei; sed et his concordantes Occidentales, et nos ab omnibus illis alienatos, et a se per singulos dies anathematizatos habere. Dira pœna est anathema, procul a Deo emittit... Et petimus nos, fratres, ut reor et vos, quoniam scio vos timorem Dei habere, a piissimis et orthodoxis imperatoribus nostris synodum universalem colligi : ut efficiamur nos, qui unius Dei sumus, unum. *Conc.*, t. VII, p. 35.

Paul et Taraise étaient profondément affligés des divisions qui désolaient l'Église de Jésus-Christ; ils étaient justement effrayés des anathèmes que le Siége Apostolique et le concile de Rome portaient contre les profanateurs des saintes images; et ils cherchaient dans le concile général cette autorité capable de réunir ce qui était séparé, en appliquant le remède souverain aux maux qui les faisaient gémir.

IV. Le concile.

Le concile fut convoqué en 784. Irène écrivit au pape Adrien pour le prier de s'y rendre ou de s'y faire représenter. « Le concile, lui dit-elle, aura pour but de confirmer l'ancienne tradition des Pères [1]. » Taraise, de son côté, écrivit aux autres patriarches; et dans la profession de foi qu'il leur présente, il condamne très-énergiquement le prétendu concile tenu contre les images [2].

Le pape Adrien envoya des légats, porteurs d'une lettre renfermant le jugement du Saint-Siége sur la question qui devait être traitée dans le concile.

V. Lettre du Pape.

Cette lettre contient de beaux témoignages en faveur de l'Église romaine. Le Pape exhorte d'abord l'Empereur et sa mère à imiter Constantin et Hélène dans leur attachement à la foi catholique et au successeur de saint Pierre; il ajoute ensuite : « Le Seigneur a donné la principauté à celui qui a reçu les

[1] Synodice confirmetur antiqua traditio Patrum nostrorum. *Conc.*, t. VII, p. 34.

[2] Superfluas autem tumultuationes et garrulitates post hæc inconsulte promulgatas, ut apud vos minime receptas... irritas æstimamus. *Ibidem*, p. 166.

clefs du royaume céleste; et l'honneur de son privilége repose sur ce don des clefs. Aussi cet apôtre, élevé à ce haut degré d'honneur, mérita de confesser la foi sur laquelle repose l'Église du Christ. Cette heureuse confession a été suivie des plus abondantes bénédictions sur ce Siége, dont la prédication éclaire l'Église universelle, et auquel les autres Églises empruntent les documents de la foi. Car le prince des Apôtres, qui le premier a tenu ce Siége, a transmis à ses successeurs, qui toujours occuperont sa chaire, la principauté de son apostolat et de sa charge pastorale, avec la même autorité et la même puissance qu'il a reçues de Jésus-Christ [1]. »

Après ce noble préambule, Adrien déclare que « c'est conformément à la tradition de ces pontifes romains que nous vénérons les saintes images [2]; » et s'applique à justifier cette doctrine. Il conclut en adjurant l'Empereur de rétablir partout les saintes

[1] Dominus enim eumdem clavigerum regni cœlorum cunctis præposuit principem, et hoc ab ipso honoratur privilegio, quod ei claves collatæ sunt regni cœlorum. Iste itaque tam præcelso prælatus honore promeruit confiteri fidem, supra quam fundatur Ecclesia Christi. Beatam confessionem beatitudo secuta est præmiorum, cujus prædicatione sancta universalis illustrata est Ecclesia, et ex ea cæteri Ecclesiæ fidei documenta sumpserunt. Nam ipse princeps Apostolorum beatus Petrus, qui Apostolicæ Sedi primitus præsedit, sui apostolatus principatum ac pastoralis curæ successoribus suis, qui in ejus sacratissima Sede perenniter sessuri sunt, dereliquit; quibus et auctoritatis potestatem, quemadmodum a Salvatore nostro Domino Deo concessa est et ipse quoque suis contulit ac tradidit divino jussu successoribus pontificibus. *Conc. Nicæ. II*, p. 102.

[2] Quorum traditione Christi... veneramur imagines. *Ibidem.*

images, et de garder la tradition de l'Église romaine [1]. Mais « si l'emportement et l'incrédulité des hérétiques ne permettent pas de restaurer les saintes images sans l'autorité d'un concile général [2], » le Pape demande qu'on commence par flétrir le faux concile qui les a prohibées, et qu'une complète liberté soit laissée au véritable concile et à ses légats [3].

Adrien, comme Paul, comme Taraise, reconnaissait donc que le concile général était, dans ces malheureuses circonstances, le dernier moyen de ramener les hérétiques à la vraie foi et de rendre la paix à l'Église.

Dans la lettre au patriarche Taraise, nous retrouvons les mêmes déclarations et les mêmes exhortations. Le Pape ajoute que, dans le cas où les saintes images ne seraient pas rétablies, et où le patriarche se rangerait du côté de ceux qui résistent à la vérité, il n'oserait pas reconnaître la validité de son ordination [4].

VI. Délibérations et sentence du concile.

Le concile s'ouvrit à Constantinople, en 786. Mais les violences des iconoclastes ne lui laissant pas la paix et la liberté nécessaires, il fut transféré à Nicée,

[1] Observantes traditionem hujus sacrosanctæ Ecclesiæ romanæ. *Conc. Nicæ. II*, p. 115.

[2] Si vero impossibile est hæreticorum vesaniæ, pro incredulitate ipsorum, ipsas sacras imagines, sine actione synodi in pristino erigere statu... *Ibidem*, p. 116.

[3] *Ibidem*, p. 117.

[4] Consecrationem vestram recipere non audemus. *Ibidem*, p. 126.

en Bithynie, et ne commença ses travaux que l'année suivante. Il procéda selon les formes usitées dans ces saintes assemblées. La liberté des débats conciliaires fut de nouveau consacrée; et, dès l'ouverture du concile, le patriarche Taraise déclara « que ceux qui résistaient à la vérité pourraient se présenter et dire leurs raisons [1]. »

L'Empereur, de son côté, avait invité les évêques à procurer, *par leur jugement*, la paix de l'Église [2]. Un fait remarquable se produisit dès la première session. Avant toute délibération et toute décision, un certain nombre d'évêques, qui avaient appartenu au parti des iconoclastes et pris part au faux concile, témoignèrent leur repentir, et présentèrent une profession de foi catholique aux Pères, qui les rétablirent dans la communion ecclésiastique; tant la question était claire par elle-même [3]!

Pour vaincre les dernières résistances, le concile se proposa, comme son but principal, de constater juridiquement et solennellement cette foi de l'Église qui se manifestait d'une manière déjà si éclatante, et bien suffisante sans doute si les circonstances avaient été moins difficiles. La lettre impériale, lue dans la première session du concile, ne laisse aucun doute à cet égard. Elle annonce que les lettres du Pape et celles des patriarches seront communiquées au con-

[1] Si quis est in illis sermo vel contradictionis, vel ratiocinationis dicant. *Conc. Nicæ. II*, p. 42.

[2] *Ibidem*, p. 54.

[3] *Ibidem*, actio 1ª et actio 3ª.

cile, « afin qu'on connaisse par elles le vrai sentiment de l'Église catholique [1]. »

Ces lettres cependant ne furent pas reçues par le concile sans un examen juridique. Selon les exemples des conciles antérieurs, il était nécessaire d'établir par cet examen que la foi de l'Église était fidèlement exposée dans ces lettres.

Le premier, le plus vénérable, le plus autorisé de ces documents était la lettre même du pape Adrien, que nous avons déjà fait connaître et qui avait été écrite à la fin de l'année 785. Elle fut lue dans la seconde session.

Après cette lecture, les légats du Pape se levèrent et adressèrent en ces termes la parole à Taraise : « Que le très-saint patriarche Taraise nous dise s'il donne son consentement aux lettres du pape Adrien ou non [2]. » Taraise répondit : « L'apôtre saint Paul, qui a été éclairé de la lumière du Christ et qui nous a engendrés à l'Évangile, écrivant aux Romains et rendant témoignage à la fermeté et à la sincérité de leur foi, dit : Que leur foi est publiée par tout l'univers. Il est nécessaire de suivre ce témoignage, et c'est agir inconsidérément que d'y résister. Comme le pape Adrien est du nombre de ces Romains qui méritèrent l'honneur de ce témoignage, il a écrit

[1] Per ipsas cognoscetis qualis sit Ecclesiæ catholicæ sensus. *Conc. Nicæ. II*, p. 54.

[2] Dicat nobis sanctissimus patriarcha Tarasius, si consentiat litteris sanctissimi Papæ senioris Romæ Hadriani, an non. *Ibidem*, p. 127.

justement et selon la vérité aux empereurs et à notre humilité pour justifier l'antique tradition de l'Église catholique. C'est cette doctrine que nous avons approuvée après l'avoir examinée nous-même avec le plus grand soin, et en approfondissant les Écritures. Ainsi nous confessons ce que nous avons déjà confessé. Nous le confesserons toujours. Nous sommes d'accord avec la lettre; nous la confirmons, et nous resterons toujours attaché à la doctrine qu'elle contient [1]. »

Ainsi Taraise, tout en proclamant la juste autorité de l'Église romaine, centre de l'unité catholique, déclare hautement qu'il adhère à la lettre d'Adrien, parce qu'il l'a examinée et s'est convaincu que la doctrine qu'elle renferme est conforme à celle de l'Écriture et de la tradition.

Le concile joignit spontanément sa déclaration à celle du patriarche, et dit « qu'il pensait, qu'il croyait, qu'il enseignait la même chose [2] ».

[1] Sacratissimus Paulus apostolus, qui illustratus est lumine Christi, et genuit nos per Evangelium, cum Romanis scriberet, approbans studium sinceræ fidei eorum quam in Christum verum Deum habebant, sic ait : *Fides vestra annuntiatur in universo mundo;* hoc testimonium sequi necessarium est, et inconsulte egit qui huic conatur resistere. Unde Hadrianus præsul senioris Romæ, cum esset particeps eorum qui prædicto testimonio muniri meruerunt, scripsit expresse et veraciter piis imperatoribus nostris, atque ad humilitatem nostram, affirmans bene et optime se habere antiquam traditionem Ecclesiæ catholicæ. Nam et ipsi nos scrutando Scripturas, et syllogistice approbando, rimati sumus : sic quod confessi sumus, confitemur et confitebimur, consonamus et confirmamus, atque permanebimus in significatione litterarum quæ lecta sunt. *Conc. Nicæ. II*, p. 127.

[2] Ita credit, ita sapit, ita dogmatizat. *Ibidem.*

Mais pour faire éclater ce consentement d'une manière plus manifeste encore, les légats interrogèrent le concile en cette forme : « Nous prions le saint concile de dire s'il reçoit ou non les lettres du Pape [1]. » Le concile répondit : « Nous suivons, nous recevons, nous admettons ces lettres [2]. »

Si la lettre d'Adrien, avant l'acceptation du concile, eût été regardée comme une règle absolue de foi, l'interrogation des légats et l'alternative qu'elle pose ne pourraient pas s'expliquer raisonnablement.

Dans la troisième session, on donna lecture de la lettre de Taraise aux patriarches et évêques orientaux et de leur réponse, qui fut approuvée comme conforme à la doctrine d'Adrien et de Taraise [3].

A la fin de cette même session, quand l'accord et le consentement de tous les Pères eurent été ainsi constatés, Taraise put les célébrer par ces nobles paroles : « La dispute est apaisée, les inimitiés sont détruites. L'Orient et l'Occident, le Septentrion et le Midi sont tous sous le joug de la même vérité [4]. » Et cette concorde, comme nous venons de le voir, ne fut pas l'effet d'une obéissance aveugle et passive, mais le fruit d'un sage examen.

Dans le but de justifier pleinement la doctrine catholique et la foi de l'Église, qui venaient d'être si

[1] Si admittit litteras sanctissimi Papæ senioris Romæ, an non. *Conc. Nicæ. II*, p. 130.

[2] Sequimur, et suscipimus, et admittimus. *Ibidem.*

[3] *Ibidem*, p. 186.

[4] *Ibidem*, p. 194.

solennellement reconnues, le concile, voulant joindre la persuasion à l'autorité, consacra plusieurs sessions à une étude approfondie des textes de l'Écriture et des Pères qui ont trait au culte des images. Il interrogea aussi les livres hérétiques et discuta le décret du faux concile qui avait voulu proscrire les images. Il ne voulut rien laisser qui ne fût expliqué, éclairci, réfuté; et si, dans ce long travail, on ne reconnaît pas toujours une critique sûre, un grand exemple n'en fut pas moins légué aux siècles futurs.

Enfin, dans la septième session, le concile prononça la sentence souveraine. Il déclare, au commencement de sa définition, « qu'il n'a d'autre but que de confirmer, par un décret commun, la divine tradition de l'Église catholique [1]. » Il atteste ensuite que, dans l'examen et la discussion de la cause, il n'a été guidé que par l'amour de la vérité, et qu'il s'est appliqué à ne rien retrancher de la tradition catholique, à n'y rien ajouter, à la laisser dans son intégrité parfaite. Sa foi est celle des six conciles généraux précédents. Il approuve ce qu'ils ont approuvé, il condamne ce qu'ils ont condamné. Enfin, il donne sa définition précise touchant le culte des images, et excommunie leurs profanateurs [2].

Comme dans les conciles précédents, les souscrip-

[1] Deifica catholicæ Ecclesiæ traditio communi decreto recipiat firmitatem. *Conc. Nicæ. II*, p. 554.

[2] Igitur cum omni diligentia perscrutantes et disculientes, et intentionem veritatis sectantes, nihil adimimus, nihil addimus, sed omnia quæ catholicæ sunt Ecclesiæ, immutilata servamus. *Ibidem*, p. 554.

tions des évêques portent invariablement la formule : « J'ai défini et j'ai souscrit, » *Definiens subscripsi* [1].

Le concile ne se sépara pas sans avoir porté les lois disciplinaires nécessitées par les besoins du temps.

VII. Ce qui résulte des actes du concile.

D'après les faits que nous venons d'exposer, il est évident que la souveraineté conciliaire s'accusa aussi nettement dans le concile septième que dans les six premiers. L'Église de Jésus-Christ nous y apparaît comme une monarchie véritablement tempérée d'aristocratie. Tout pouvoir réside dans ce concile, où le Pape, par ses légats, préside et dirige le corps épiscopal. Le concert des membres avec le chef, ce concert qui fait la force des jugements ecclésiastiques, résulte d'une sage et libre discussion. Si de beaux témoignages sont rendus à la divine autorité du Siége Apostolique, l'examen de la lettre d'Adrien et le renouvellement de la condamnation d'Honorius [2] ne permettent pas de prendre ces témoignages dans le sens absolu que l'école italienne veut leur donner. L'Église de Jésus-Christ est toujours d'accord avec elle-même.

[1] *Conc. Nicæ. II*, p. 558 ad p. 578.
[2] *Ibidem*, p. 555.

CHAPITRE X.

LE HUITIÈME CONCILE GÉNÉRAL.

SOMMAIRE. — I. Photius et son usurpation. — II. Les papes Nicolas Ier et Adrien II. — III. Le formulaire d'Hormisdas. — IV. Jugement de Photius dans le huitième concile. — V. Acceptation des lettres pontificales et du formulaire. — VI. Caractère de cette double acceptation. — VII. Le vingt et unième canon du huitième concile et les souscriptions. — VIII. Conclusion de ce chapitre.

Le huitième concile est un de ceux où l'autorité pontificale a paru avec le plus d'éclat. Il mérite de notre part une attention particulière.

I. Photius et son usurpation.

Au sein de la décadence byzantine, il se forma un caractère qui semble résumer toutes les corruptions de cette civilisation. Issu d'une famille illustre, savant, éloquent, habile, Photius déshonora ses brillantes qualités par une ambition effrénée, une astuce prodigieuse, une hypocrisie incomparable. Aidé par le vice qui régnait à Constantinople sous les noms de Michel et de Bardas, Photius conçut le dessein de monter sur le siége de cette capitale en usurpant la place de son pasteur légitime, le saint patriarche Ignace. Il le fit déposer sous des prétextes frivoles, se fit élire, et ne pouvant obtenir la renonciation du saint vieillard, il devint son persécuteur atroce et celui des ecclésiastiques et des laïques qui restèrent fidèles au vrai pasteur. En accablant ses adversaires, il employa sa prodigieuse habileté à se créer de nombreux partisans et dans le clergé et dans le siècle.

Comme le nouveau patriarche avait besoin de se faire accepter par le Saint-Siége, il écrivit au Pape des lettres qui renfermaient les hommages les plus empressés à l'autorité apostolique, et qui étaient en même temps des chefs-d'œuvre de mensonge. Mais le Saint-Siége était alors occupé par un grand pape, Nicolas I[er], qui ne se laissa pas tromper par les fourberies de Photius, ni par l'infidélité des légats qu'il avait envoyés à Constantinople pour s'informer sur les lieux de toute l'affaire. Le Pape écrivit des lettres pleines de force à l'Empereur et à Photius, pour condamner l'intrusion de ce dernier et maintenir les droits d'Ignace. En 863, il tint un concile où Photius fut excommunié.

Se voyant repoussé et condamné par Rome, Photius, pour se venger, supposa un faux concile, en fabriqua les actes et osa déposer et excommunier le Pape. Il écrivit ensuite une lettre où il commença à attaquer l'Église latine, et sema ainsi les germes du schisme funeste qui fut consommé plus tard.

Adrien II, successeur de Nicolas I[er], maintint et confirma les actes de son prédécesseur en faveur d'Ignace et contre Photius. Mais le règne de ce fourbe touchait à son terme. Il tomba avec ses protecteurs, et l'empereur Basile le Macédonien, à son avénement au trône, s'empressa de rappeler et de rétablir Ignace. De concert avec le saint patriarche, il écrivit au Pape pour lui proposer la réunion d'un concile général, qui devait rendre la paix à l'Église orientale.

Avant de rapporter les actes du huitième concile, il convient de reproduire les principaux enseignements touchant l'autorité du Saint-Siége, donnés dans ces graves circonstances par les papes Nicolas et Adrien.

II. Les papes Nicolas et Adrien.

Dès l'origine de l'affaire, Nicolas avertit l'empereur Michel que, selon la doctrine des saints Pères, aucune question importante ne doit être terminée sans le consentement du Pontife romain [1]. En vertu de l'autorité apostolique il ordonne aux patriarches et aux évêques orientaux de rester en communion avec Ignace, et de se séparer de Photius [2]. Écrivant à Photius lui-même, il lui rappelle que l'Église romaine est la tête de toutes les Églises, que c'est à elle que les autres Églises doivent recourir pour recevoir les règles, toujours conservées par elle conformément aux prescriptions canoniques et synodiques des saints Pères, et que ces règles doivent être inviolablement gardées [3].

Mais c'est surtout dans une grande lettre écrite à l'empereur Michel en 865, que Nicolas relève les

[1] Absque Romanæ Sedis, Romanique Pontificis consensu nullius insurgentis deliberationis terminus daretur. LABBE, *Conc.*, t. VIII; NICOL. *Epist.* 2, p. 271.

[2] Apostolica auctoritate vobis injungimus atque jubemus. *Epist.* 4, p. 278.

[3] Constat enim sanctam romanam Ecclesiam... omnium Ecclesiarum caput esse, et ab ea rectitudinem atque ordinem, in cunctis utilitatibus, et ecclesiasticis institutionibus, quas secundum canonicas et synodicas sanctorumque Patrum sanctiones inviolabiliter atque irrefragabiliter retinet, exquirere ac sectari. *Epist.* 6, p. 283.

droits et l'autorité du Saint-Siége. Ses priviléges, dit-il, lui viennent de Jésus-Christ et non des conciles. Ils sont perpétuels, et ne peuvent être ni diminués ni abolis [1]. Son autorité étant la plus grande, personne ne peut revenir sur ses jugements; et à ce sujet des appels, Nicolas reproduit textuellement les paroles de Gélase, que nous avons déjà citées [2].

Adrien II proclama avec la même force les droits du Saint-Siége. Ainsi, dans un concile romain de l'année 868, ce Pape, en présence des envoyés de l'empereur Basile et du patriarche Ignace, dit que le Pontife romain jugeait les évêques et ne pouvait être jugé par eux. Il reconnut cependant qu'Honorius avait été justement condamné parce qu'il avait été accusé d'hérésie; la seule cause, ajoutait-il, pour laquelle il est permis aux inférieurs de résister à leurs supérieurs, et de rejeter leurs sentiments dépravés [3].

Dans la lettre qu'il écrivit à l'Empereur en 869 pour la convocation du concile général, Adrien dé-

[1] Ista privilegia huic sanctæ Ecclesiæ a Christo donata, a synodis non donata, sed jam solummodo celebrata et venerata... perpetua sunt... nullatenus possint minui, nullatenus infringi. *Epist.* 8, p. 314.

[2] Patet Sedis Apostolicæ, cujus auctoritate major non est, judicium a nemine fore retractandum. *Ibidem*, p. 319. Voir *superius*, ch. VI, p. 246.

[3] Romanum Pontificem de omnium Ecclesiarum præsulibus judicasse legimus; de eo vero quemquam judicasse non legimus. Licet enim Honorio ab Orientalibus post mortem anathema sit dictum, sciendum tamen est quia fuerat de hæresi accusatus, propter quam solam licitum est minoribus majorum suorum motibus resistendi, vel pravos sensus libere respuendi. *Conc. Constant. IV*, p. 1091.

clare qu'il veut qu'un concile nombreux soit célébré, sous la présidence de ses légats, pour discuter les causes et juger les personnes selon le mandat reçu. Il ordonne que les actes du faux concile tenu par Photius soient brûlés, et il exhorte l'Empereur à faire confirmer par la signature de tous les Pères du concile général les décisions prises d'un consentement commun par le concile romain [1].

III. Formulaire d'Hormisdas.

Mais l'acte le plus important du Saint-Siége dans ces circonstances fut l'envoi d'un formulaire doctrinal proposé à l'acceptation des évêques qui devaient composer le concile. Nous avons déjà dit que le pape Hormisdas, pour mettre fin au schisme d'Acace, avait adressé aux évêques orientaux un formulaire d'union qui avait été signé par un grand nombre de ces évêques. Ce fut, en substance, ce même formulaire qu'on proposa aux Pères du huitième concile. Nous avons deux versions de cet important document; l'une qui se trouve parmi les actes latins du huitième concile et à la page 988 de la collection de Labbe; l'autre, qui se lit dans les actes grecs du même concile et à la page 1283 du même volume. La première est très-développée et très-explicite touchant les droits du Siége Apostolique. La seconde est plus courte et

[1] Volumus illic numerosum celebrari concilium, cui nostri quoque missi præsidentes, et culparum personarumque differentias... cognoscentes, juxta quod in mandatis acceperunt, singulorum libere discretiones exerceant... Exhortamur... ut... sententiarum capitula, quæ synodice... communi consonantia promulgavimus, apud vos in synodo cunctorum subscriptione roborentur. *Conc. Constant. IV*, p. 982 et 983.

moins explicite. De ces deux versions, quelle est la vraie? Cette question n'est peut-être pas entièrement résolue; mais comme le texte grec des actes du huitième concile est en général abrégé, il est probable que la version du formulaire acceptée par le huitième concile est celle que nous trouvons dans les actes latins.

Voici l'essentiel de cette déclaration : « La première condition du salut est de garder la règle de la foi, et de ne s'écarter en rien des constitutions divines et de celles des Pères... Les paroles de Jésus-Christ, qui ne doivent jamais être oubliées : *Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église,* se vérifient par leurs effets; et nous voyons que dans le Siége Apostolique la religion est toujours conservée pure, et que la sainte doctrine est toujours annoncée. Ne voulant point nous séparer de cette foi et de cette doctrine, et adoptant entièrement toutes les constitutions des Pères, et principalement des Pontifes romains, nous anathématisons toutes les hérésies. » Vient ensuite l'énumération de ces hérésies et l'acceptation formelle des décisions du Saint-Siége contre Photius. La déclaration se termine par ces paroles : « Fidèles en tout à la foi apostolique, et obéissant à tous ses décrets, nous espérons mériter de rester toujours dans la communion du Siége Apostolique, dans lequel se trouve l'intègre et vraie solidité de la religion chrétienne, et nous promettons de ne point réciter dans les saints mystères les noms de ceux qui sont séparés de la communion de l'Église catho-

lique, c'est-à-dire qui ne sont pas d'accord avec le Siége Apostolique [1]. »

[1] Prima salus est recte fidei regulam custodire : deinde a constitutis Dei et Patrum nullatenus deviare. Unum quippe horum ad fidem pertinet, alterum ad opus bonum; sicut enim scriptum est : *Sine fide impossibile est placere Deo :* sic rursus legitur : *Fides sine operibus mortua est.* Et quia non potest Domini nostri Jesu Christi prætermitti sententia, dicentis : *Tu es Petrus, et super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam;* hæc quæ dicta sunt, rerum probantur effectibus; quia in Sede Apostolica immaculata est semper catholica reservata religio, et sancta celebrata doctrina. Ab hujus ergo fide atque doctrina separari minime cupientes, et Patrum et præcipue sanctorum Sedis Apostolicæ præsulum, sequentes in omnibus constituta, anathematizamus omnes hæreses... Quoniam, sicut prædiximus, sequentes in omnibus Apostolicam Sedem, et observantes ejus omnia constituta, speramus ut in una communione quam Sedes Apostolica prædicat esse mereamur, in qua est integra et vera Christianæ religionis soliditas; promittentes etiam, sequestratos a communione Ecclesiæ catholicæ, id est non consentientes Sedi Apostolicæ, eorum nomina inter sacra non recitanda esse mysteria. *Conc. Constant. IV*, p. 988, 989.

Nous croyons devoir insérer ici la version du formulaire selon le texte grec :

Prima salus, rectæ fidei regulam custodire, deinde a constitutis Dei et Patrum nullatenus deviare : quæ nos secuti anathematizamus omnes hæreses simul cum iconomachis. Anathematizamus etiam Photium, qui adversus sacros canones repente de curiali administratione, et seculari militia, superstite sanctissimo patriarcha Ignatio, Constantinopolitanam Ecclesiam latronum more per quosdam intrusus schismaticos invasit. Amplectimur et sanctam synodum, quam beatæ recordationis papa Nicolaus celebravit : qui, tu quoque domine coangelice summe pontifex Hadriane subscripsisti : recipimusque omnes quos recipit illa. Damnamus omnes quos damnavit; præsertim Photium et Gregorium Syracusanum, patricidas videlicet, qui contra spiritualem patrem suum linguas exerere minime formidarunt; sectatores item eorum in schismate perseverantes, quique cum illis in communionis societate permanent. Ecclesias vero malignantium, et perversorum dogmatum adinventiones sub Michaele imperatore bis contra beatissimum patriarcham Igna-

Dans cette série de témoignages en l'honneur de l'Église romaine, n'omettons pas les paroles du saint patriarche Ignace, qui appelle le Pape « le médecin du corps mystique de Jésus-Christ ». Il demande à celui qui a détruit les hérésies et les crimes de l'aider à remettre l'ordre dans cette Église de Constantinople qu'il vient de recouvrer par l'autorité apostolique [1].

Il est temps d'entrer dans l'étude des actes du huitième concile. Deux objets principaux doivent appeler notre attention : le jugement de Photius, l'acceptation des lettres et du formulaire apostoliques.

IV. Jugement de Photius.

Quoique Photius, dans la lettre que nous avons déjà mentionnée, eût attaqué la doctrine de l'Église latine, la question dogmatique soulevée par lui ne fut point définie dans le huitième concile; et la cause y fut ramenée surtout à des faits personnels. Photius était-il légitime patriarche de Constantinople? Telle était la question principale qui agitait l'Église, et que le concile devait entièrement terminer. En dépit des nombrenx partisans que Photius avait su

tium, et semel adversus Sedis Apostolicæ principatum coactas, insolubilibus anathematis nexibus innodamus, unaque omnes qui eas (synodos) defendunt, aut impia earum occultant. De Ignatio porro reverendissimo patriarcha, et iis qui cum illo sentiunt, quidquid apostolici throni decrevit auctoritas, tota mente complectimur. Hanc ergo professionem ego N. sanctæ Ecclesiæ, N. episcopus feci, et manu mea subscripsi, ac tibi sanctissimo domino et magno pontifici, œcumenicoque papæ Hadriano per apocrisiarios tradidi. *Conc. Constant. IV*, p. 1283.

[1] *Ibidem*, p. 1009; *Epist.* Ignatii.

se faire, son usurpation violente du siége de Constantinople, son intrusion criminelle étaient des faits généralement connus. Cette notoriété avait permis à l'empereur Basile de chasser l'intrus, de sa propre autorité, et de rappeler le pasteur légitime. Cette notoriété était tellement répandue, même en Orient où régnait Photius, que les patriarches d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem avaient toujours refusé de le reconnaître pour véritable évêque. Ce refus des grands patriarches fut attesté, à la fin de la quatrième session du concile, par les légats orientaux. Interrogés successivement, ils répondirent tous qu'il n'y avait jamais eu de lien de communion entre Photius et leurs Églises; et on conclut de leur témoignage que Photius avait toujours été *rejeté, réprouvé et condamné*[1]. Les légats du Saint-Siége invoquèrent plusieurs fois cette réprobation des grands patriarches comme la démonstration de l'usurpation de Photius : « Il est condamné, disaient-ils, parce qu'il n'a jamais été reconnu par aucune Église patriarcale[2]. » Les sentences des papes Nicolas et Adrien contre Photius avaient donc, par le fait, l'assentiment des patriarches de l'Orient, même avant qu'elles fussent connues dans ces régions; et on ne peut guère douter que la majorité dans l'Église ne se fût déjà prononcée contre Photius,

[1] Abjectus erat, et reprobatus, atque damnatus ab initio usque ad finem. *Conc. Constant. IV*, p. 1035, 1036.

[2] Est condemnatus quippe qui non est receptus apud aliquam patriarchalium sedium. *Ibidem*, p. 1042.

avant la tenue du huitième concile. Mais qu'on remarque bien que la question roulait principalement sur un fait personnel.

Cet accord nous explique un incident qui se produisit dans la quatrième session. Les magistrats et les évêques, se fondant sans doute sur les exemples des conciles précédents, furent unanimes à demander la révision détaillée du procès de Photius et de ses partisans : « Qu'on leur donne communication, disaient-ils, des décisions de Rome, et s'ils ne peuvent pas se justifier, qu'ils demeurent condamnés [1]. » Les légats du Saint-Siége s'opposèrent à cette révision : « Il ne nous est pas permis, répondirent-ils, d'abolir les jugements des pontifes romains [2]. » Ils rappelèrent que la cause de Photius avait été examinée et jugée à Rome en présence de ses propres envoyés. Ils invoquèrent aussi, comme nous venons de le dire, et la notoriété de l'usurpation et l'accord des patriarches contre Photius. Les légats eux-mêmes de ces patriarches avaient déclaré, dès la première session, que l'unanimité des Églises patriarcales contre Photius rendait inutile un nouvel examen contradictoire de sa cause [3].

Quoique le concile consentît à ne pas recommencer le procès de Photius, il put et il dut, puisque cette cause

[1] *Conc. Constant. IV*, p. 1017.

[2] Nobis non licet rescindere judicium Romanorum Pontificum hoc enim contrarium est canonicis institutis. *Ibidem.*

[3] De iis autem qui numquam in seniore Roma et in reliquis sedibus recepti sunt, nullum omnino debet iteratum haberi judicium. *Ibidem*, p. 996.

personnelle lui était déférée, il put et il dut, par un examen sommaire, se convaincre de la parfaite équité des sentences pontificales. Photius, après les monitoires canoniques, fut introduit dans le concile. Les légats du Saint-Siége lui demandèrent de faire sa soumission aux décrets des saints Pères et à ceux des Pontifes romains [1]. Il s'y refusa en gardant un silence injurieux au concile. Les légats orientaux le pressèrent aussi de se soumettre, en lui rappelant qu'il était condamné par tous les siéges patriarcaux; et ils constatèrent qu'il n'avait rien à dire pour sa justification [2]. Les pièces principales du procès, les lettres des Papes, de l'Empereur et du patriarche Ignace, avaient été déjà lues. Le concile étant donc parfaitement éclairé, les légats du Saint-Siége purent donner en ces termes leurs conclusions : « Vous avez vu, frères, et vous avez ouï ce qui a été dit et fait en cette affaire depuis longtemps. Tout le monde a vu que la promotion de Photius n'était pas recevable; et que la déposition du patriarche Ignace était injuste et irrégulière. Nous ne prononcerons donc point un nouveau jugement, mais celui qui a été prononcé par le pape Nicolas et confirmé par le pape Adrien; et nous ne pouvons pas abandonner les définitions et les lois paternelles, car il est écrit : *Mon fils, prête l'oreille aux lois de ton père, et n'oublie pas celles de*

[1] Suscipis constituta sanctorum Patrum... recipis constituta sanctorum Pontificum romanorum? *Conc. Constant. IV*, p. 1039.

[2] Neque enim habet quod apponat ad sui justificationem. *Ibidem*, p. 1042.

ta mère. D'ailleurs vous avez entendu de la bouche même de nos frères les vicaires orientaux, que jamais les patriarches ne l'ont reçu dans leur rang. Qui pourrait désormais, s'il veut passer pour chrétien, recevoir celui qui n'a été reçu ni par notre Siége Apostolique, ni par les siéges des Orientaux? Nous rejetons cet attentat, et nous défendons, sous peine d'anathème, que jamais à l'avenir, dans tous les siéges, un évêque légitime soit chassé par la faction séculière, pour en mettre un autre à sa place contre les règles. Dites si vous approuvez cet avis. S'il vous plaît, nous sommes d'accord; mais quand vous ne l'approuveriez pas, nous élèverions notre voix dans le concile, comme sur une haute montagne, pour vous déclarer la procédure que nos pères ont faite et promulguée avec la grâce du Saint-Esprit [1]. »

[1] Vidistis, fratres, vidistis, et audistis, quæ ex multo tempore dicta et gesta sunt de hujusmodi causa; et apparuit omnibus vobis, quia irreceptibilis erat promotio hujus viri, et depositio sanctissimi patriarchæ Ignatii de sede sua sine justitia et sine legibus fuerat acta. Nos ergo non novum aliquod vel recens judicium judicabimus aut introducemus, sed vetus ex multo tempore judicatum quidem a sanctissimo papa Nicolao, firmatum autem a sanctissimo papa Hadriano; et non possumus transferri vel commoveri a paterni definitionibus et legibus, neque declinare ad dexteram, vel ad sinistram; scriptum est enim : *Audi, fili mi, leges patris tui, et ne repellas jura matris tuæ.* Sed etiam ex fratribus nostris vicariis Orientis audistis, quia nunquam aliquando receperunt eum in summum sacerdotem. Quem ergo neque Sedes nostra Apostolica, neque sedes receperunt Orientalium, quis de cætero ulterius, Christianus esse volens suscipiet. Sed talem conatum abjicimus, et anathematizamus, ne ulterius contra Ecclesiam talis quælibet alia forte in omne sæculum maligna introducatur actio, neque temere ac facile a mundana potestate ejiciatur legitimus pontifex, et pro eo subrogetur alter inique ac illegaliter. Quid ergo? placet vobis sensus iste an

Après cette lecture, les légats demandèrent le sentiment définitif du concile : « Quelle est l'opinion du concile sur ce qu'il vient d'entendre? Acceptez-vous nos conclusions [1]? »

Le concile répondit, par une acclamation universelle : « Nous recevons toutes ces choses; elles sont toutes sages, toutes convenables et conformes aux règles et aux lois ecclésiastiques [2]. »

Nonobstant cette déclaration formelle, le concile voulut donner un grand exemple de charité en accordant à Photius un délai pour rentrer en lui-même. On écouta même ses défenseurs, et il y eut des débats prolongés. Enfin, quand toute la condescendance chrétienne eut été épuisée, à la fin de la septième session, le concile prononça sa sentence définitive. Photius fut condamné comme intrus, usurpateur, tyran, faussaire, schismatique, parricide, inventeur de dogmes pervers [3].

Tel fut le jugement du concile huitième contre le faux patriarche. Dans leurs conclusions, les légats, on a dû le remarquer, eurent soin de rappeler l'évi-

non? Et si quidem placet, talia sunt nostra, et nostræ sedis : quod si apud vos non fuerint acceptabilia, nos tamen super montem excelsum synodi ascendemus, et exaltabimus in fortitudine vocem nostram evangelizantes vobis et consequentiam, quæ facta est, et ore promulgata est sanctorum Patrum nostrorum a gratia Spiritus sancti. *Conc. Constant. IV*, p. 1042, 1043.

[1] Ad hæc quid dicit sancta synodus? Sunt hæc quæ a nobis per lectionem dicta sunt et apud vos accepta? *Ibidem.*

[2] Recipimus omnia; valde quippe sunt discreta, et congrua, et consona ecclesiasticis regulis et legibus. *Ibidem.*

[3] *Ibidem*, p. 1098.

dence de la cause, l'accord de tous les grands siéges, la nécessité de mettre à exécution les décisions pontificales, fondées sur la justice et conformes à toutes les règles. Quoique le procès n'eût pas été recommencé devant lui, le concile n'en fit pas moins acte de juridiction en confirmant et en exécutant, après un examen sommaire, les décisions du Saint-Siége. Malgré l'accord qui s'était manifesté entre tous les grands siéges, le concile avait la liberté de son examen, parce qu'il s'agissait surtout d'une cause personnelle et de faits personnels. Ainsi furent apaisés les troubles qui agitaient l'Église. Les légats eux-mêmes déclarèrent nettement qu'ils attendaient du concile seul la fin de cette grave affaire. « Le saint pape Adrien nous a envoyés en cette ville, disaient-ils à l'Empereur et aux évêques, afin qu'ayant fait connaître à Votre Majesté Impériale et à ce saint concile général la justice et l'équité de son jugement, il ne puisse rester aucune voie d'appel aux partisans de Photius, et que la sentence de leur condamnation et de leur déposition soit irrévocable [1]. »

Ces paroles sont fort claires. Les légats reconnaissaient que, dans les circonstances où se trouvait

[1] Hadrianus... nosque indignos famulos direxit ad hanc conservandam urbem, ad manifestationem et certitudinem veri et justi judicii ipsorum in conspectu justi imperii vestri, et hujus sanctæ et magnæ universalis synodi; ita ut non habeant vocem repedationis vel appellationis; sed quemadmodum jam judicati sunt et dejecti in sæculum remaneant. *Conc. Constant. IV*, p. 1056.

l'Église, le concile seul pouvait ôter aux récalcitrants toute espérance et toute voie d'appel.

V. Acceptation des lettres pontificales et du formulaire.

Nous avons dit que les lettres des papes Nicolas et Adrien avaient été lues dans le concile huitième; et déjà nous avons fait connaître les enseignements généraux qu'elles renferment sur l'autorité du Siége Apostolique. La question qui se présente ici est de savoir comment ces lettres furent reçues par le concile. Remarquons d'abord que ces lettres, quoiqu'elles ne fussent pas toutes d'une date récente, n'étaient pas répandues dans l'Orient avant l'ouverture du concile. Photius s'était servi de son habileté et de sa puissance pour en empêcher la divulgation[1]. Nous savons aussi, par le témoignage d'Anastase, que Photius fit arrêter, à la frontière de Bulgarie, les légats du pape Nicolas, porteurs de neuf lettres écrites en 866, et destinées à l'Empereur, au clergé de Constantinople, à Ignace, à Photius et à tous les évêques orientaux. Ces légats furent obligés de reprendre le chemin de Rome[2]. Quant aux lettres du pape Adrien, elles n'arrivèrent à Constantinople qu'avec les légats qui devaient présider le concile. D'après ces faits et ces dates, il est certain que les lettres pontificales ne pouvaient pas avoir avant le concile l'adhésion de l'Église universelle.

Dans la première session, on lut la lettre du pape Adrien à l'empereur Basile; et le concile témoigna

[1] Labbe, *Conc.*, t. VIII, p. 326; Nicolai *Epist.* 9.

[2] Anast., *Vita Nicolai*, p. 265.

qu'il en était entièrement satisfait[1]. La lettre du même pontife au patriarche Ignace fut communiquée au concile dans la troisième session. Après cette lecture, les légats invitèrent le concile à faire connaître son jugement : « Cette lettre est-elle canonique? » Le concile répondit : « La lettre du saint pape Adrien, qui vient d'être lue, est canonique, régulière et pleine de justice[2]. »

A la fin de la cinquième session, et après l'interrogatoire de Photius, les légats demandèrent l'agrément du concile pour faire lire les lettres du pape Nicolas à l'empereur Michel et à Photius. Le concile ayant donné son consentement, ces pièces furent lues. Quand la lecture de la première eut été faite, les légats posèrent au concile cette question : « Que dit le concile des choses qu'il vient d'entendre? Cette lettre est-elle canonique ou non? » Le concile répondit : « Elle est conforme aux canons; ses dispositions sont régulières[3]. »

Dans la septième session, le concile reçut communication des autres documents pontificaux.

Le formulaire doctrinal que nous avons déjà

[1] Benedictus Deus, qui dignatus est nos satisfactionem recipere perfectam de sanctitate vestra. *Conc. Constant. IV*, p. 985.

[2] Est canonice ac synodice acta epistola hæc? Sancta et universalis synodus dixit : Canonica et ordinata et plena justitiæ est epistola, quæ lecta est sanctissimi papæ Hadriani. *Ibidem*, p. 1014.

[3] Ad hæc quid dicit sancta synodus? Est canonica expositione plena epistola hæc, an non? Sancta et universalis synodus dixit : Canonicam legem complet, et synodicam præceptionem et legislationem. *Ibidem*, p. 1040.

transcrit fut accepté de la même manière que les lettres. Il fut lu dans la première session. A la suite de cette lecture les légats consultèrent le concile en ces termes : « Ce formulaire vous plaît-il ? Est-il plein de foi, conforme aux canons et vraiment sage? Cette missive de l'Église romaine est-elle orthodoxe par la grâce de Dieu? » Le concile répondit : « Le formulaire qui vient de nous être lu a été rédigé selon la vérité et la convenance par l'Église romaine; et, à cause de cela, il plaît à tous. » La même question fut posée en particulier aux légats orientaux, qui témoignèrent leur accord avec le concile : *Concordamus* [1].

Telle fut l'acceptation des lettres pontificales et du célèbre formulaire par le huitième concile. Sans crainte d'être démenti par tout homme attentif et impartial, nous pouvons dire de l'acceptation des lettres et du formulaire ce que nous avons dit du jugement de Photius : cette acceptation, comme ce jugement, furent des actes de véritable et souveraine juridiction. Le concile n'adhéra à la sentence contre Photius, et à la doctrine des lettres et du formulaire, que parce qu'il les trouva conformes à la justice et à la vérité. Il fit acte d'autorité et non de simple et aveugle obéissance.

L'étendue de sa juridiction se manifesta encore

[1] Placet omnibus vobis libellus iste, qui plenus fide et canonizatus atque perfectus omni sapientia existat? est orthodoxus gratia divina a Romanorum Ecclesia missus. Tota synodus exclamavit : Juste et convenienter lectus nobis libellus expositus est a sancta Romanorum Ecclesia, et propterea omnibus placet. *Conc. Constant. IV*, p. 991.

avec plus d'éclat. Dans la dixième et dernière session, où il promulgua ses canons et sa grande profession de foi, il renouvela la condamnation d'Honorius : « Nous anathématisons, dit-il, Théodore de Pharan, Sergius, Pyrrhus, Paul et Pierre, ces évêques impies de Constantinople, et avec eux Honorius de Rome [1]. »

VI. Caractères de cette double acception.

Ces faits incontestables, ces actes de juridiction souveraine nous donnent le véritable sens des lettres pontificales et du formulaire. En présence des attentats de Photius, qui avait osé excommunier et déposer le Pape, Nicolas et Adrien avaient le droit et le devoir de rappeler que le premier Siége et le Pasteur suprême ne peuvent être jugés par aucune Église particulière, par aucun évêque particulier. En présence des attaques publiques et secrètes de Photius contre l'Église romaine, et pour déjouer ses criminels desseins, Nicolas et Adrien devaient rappeler au monde que l'Église romaine est le fondement inébranlable de la religion, le centre immuable de la communion ecclésiastique. Ils devaient proclamer hautement que quiconque ne reconnaît pas l'Église romaine pour sa mère n'appartient pas à Jésus-Christ. Tous ces grands devoirs furent dignement remplis et par les lettres de Nicolas et d'Adrien et par l'envoi du formulaire.

Mais conclure des paroles que nous avons citées ou d'autres semblables, que Nicolas et Adrien ont

[1] *Conc. Constant. IV*, p. 1147.

refusé au concile général le droit d'un libre examen des constitutions émanées de la seule autorité du Pontife romain et le droit plus redoutable de condamner, dans des cas, grâce à Dieu, excessivement rares et tout à fait exceptionnels et passagers, non-seulement les actes, mais la personne même du Pape, ce serait aller contre l'intention de ces pontifes.

Fidèles aux traditions des Célestin, des Léon, des Agathon, pleins d'un respect égal pour tous les conciles généraux, ces pontifes reconnaissaient au huitième tous les droits qu'avaient possédés les sept premiers; et, loin de redouter l'application de ces droits, ils la provoquaient eux-mêmes, ou du moins l'acceptaient, comme nous venons de le voir.

Certes le concile huitième, de son côté, en adhérant aux enseignements renfermés dans les lettres pontificales, ne croyait pas renoncer à aucun de ses droits, ni à son droit d'examen, ni à son droit de jugement. Loin de renoncer à ces droits, il les a exercés tous les deux : le droit d'examen, par l'acceptation libre des lettres pontificales; le droit de jugement, en renouvelant la condamnation d'Honorius.

On doit raisonner du formulaire comme des lettres. Les signataires de cette belle et nécessaire déclaration, qui sera toujours chère aux cœurs catholiques parce qu'elle proclame l'indivisible union du Saint-Siége et de l'Église et l'obéissance qui est due au Pontife romain, les signataires, disons-nous, font

profession d'admettre toutes les constitutions des Papes. Mais faut-il comprendre dans ces constitutions celles qui avaient été rejetées par l'Église? Faut-il y comprendre le décret de Vigile, les lettres d'Honorius? Nul n'osera le prétendre. Et cependant, nous l'avons établi, le *Constitutum* de Vigile, les lettres *dogmatiques* d'Honorius étaient des actes solennels de l'autorité pontificale. Il est vrai que Vigile avait retiré lui-même son *Constitutum;* mais avant qu'il l'eût retiré, était-on obligé de s'y soumettre?

Le concile huitième, en embrassant les constitutions de l'Église romaine, ne parlait donc que des constitutions conformes, comme il le dit lui-même, aux constitutions *divines*, aux constitutions des *Pères;* il n'adoptait pas les constitutions qui n'avaient point été acceptées par l'Église, parce que ces constitutions ne méritent pas le nom de constitutions du Siége Apostolique.

Sans nous étendre davantage sur un sujet qui reviendra nécessairement dans la suite de cet ouvrage, il nous semble que les considérations précédentes suffisent à démontrer que le concile huitième n'a point abdiqué sa puissance légitime : l'aurait-il voulu, il ne l'aurait pas pu, car la constitution de l'Église ne peut changer.

VII. Le vingt et unième canon.

Le vingt et unième canon de ce concile nous fournit une preuve nouvelle à l'appui de ces considérations. Justement ému des violences de Photius contre le Pape, le concile condamne tous les attentats de cette nature qui pourraient être dirigés et contre le



Pontife romain et contre les autres patriarches. Puis il ajoute ces paroles : « Si dans un concile universel il s'élève un doute ou une question touchant la sainte Église romaine, il faudra demander les éclaircissements avec beaucoup de respect, en recevoir la solution, en profiter et y aider soi-même, mais jamais prononcer avec audace une sentence contre les souverains Pontifes de l'ancienne Rome [1]. »

Ce canon suppose évidemment qu'il peut s'élever, dans un concile général, des débats touchant l'Église romaine. Ces débats ne peuvent naître que de réclamations ou de plaintes portées à son sujet. Que doit-on faire dans ce cas, d'après le huitième concile? Une enquête respectueuse, une procédure pleine d'égards. Rien n'est plus clair par le texte qu'on vient de lire. Il autorise évidemment une enquête et une procédure. Mais toute enquête peut ou doit aboutir à un jugement; seulement ce jugement, d'après le concile, ne doit jamais revêtir le caractère de la témérité ou de l'audace.

Supposer que le concile autorise l'enquête et la procédure, et qu'il interdit le jugement, c'est lui attribuer une conduite déraisonnable. Mais il a pris soin lui-même de rendre impossible une interprétation aussi injurieuse à son honneur, puisque dans la

[1] Porro si synodus universalis fuerit congregatus, et facta fuerit etiam de sancta romana Ecclesia quævis ambigultas et controversia, oportet venerabiliter et cum convenienti reverentia de proposita quæstione sciscitari, et solutionem accipere, aut proficere aut profectum facere, non tamen audacter sententiam dicere contra summos senioris Romæ pontifices. *Conc. Constant. IV*, p. 1140.

même session, et après avoir porté le canon qu'on vient de lire, il a renouvelé la condamnation d'Honorius.

N'oublions pas que le concile, en terminant ses travaux, affirma encore une fois, et de la manière la plus solennelle, sa puissance législative. Les souscriptions portent toutes l'antique formule : *Definiens subscripsi* [1].

Les légats du Saint-Siége souscrivirent à la condition de la ratification par le Souverain Pontife. Deux lettres synodiques furent ensuite écrites. La première ordonne à tous les enfants de l'Église de se soumettre au jugement du concile. La seconde, adressée au pape Adrien II, contient de grandes louanges de ce pontife et de son prédécesseur, et invite le Pape à recevoir, à confirmer et à publier le concile [2].

VIII. Conclusion.

Nous n'avons rien dissimulé volontairement de la grandeur et de l'éclat que montra, dans le huitième concile, la divine autorité du Siége Apostolique. Et cependant il est impossible d'y reconnaître le caractère de la monarchie pure, absolue, indivisible. La souveraineté spirituelle y apparaît comme essentiellement complexe dans ses éléments, comme une monarchie efficacement tempérée d'aristocratie. C'est dire, en d'autres termes, que la divine constitution de l'Église reste toujours constante et immuable.

[1] *Conc. Constant. IV*, p. 1156 et seq.

[2] *Ibidem*, p. 1162, 1167,

CHAPITRE XI.

CONCLUSION DU SECOND LIVRE.

SOMMAIRE. — I. Souverainelé spirituelle. — II. Certitude de la doctrine exposée.

En terminant cette étude des huit premiers conciles tenus en Orient, résumons les enseignements qu'elle nous a donnés.

I. Souveraineté spirituelle. Il serait étrange que, pendant un espace de temps qui embrasse près de neuf siècles; parmi des controverses et des événements qui divisèrent et remuèrent si profondément la société religieuse; et lorsque les plus grands et les meilleurs esprits étaient dans une continuelle recherche des moyens qui pouvaient ramener la paix et l'unité dans l'Église, il serait étrange, disons-nous, que la nature intime de la constitution ecclésiastique ne se fût pas manifestée clairement, et que la souveraineté spirituelle ne se fût pas nettement affirmée elle-même.

Il n'en est pas ainsi, grâce à Dieu; et les caractères de la souveraineté spirituelle se sont révélés à nos yeux avec une suite qu'on ne peut méconnaître, avec un éclat qu'on ne peut obscurcir. La souveraineté spirituelle, telle qu'elle se montre dans une histoire de neuf siècles, est essentiellement composée de deux éléments : la papauté et l'épiscopat, sans dimi-

nution de la subordination légitime des évêques au Pape.

Ce grand fait est le commentaire solennel donné par huit conciles généraux aux paroles divines qui ont institué le pouvoir spirituel.

Sur ce théâtre de l'histoire, la papauté attire d'abord tous les regards et revêt, au faîte de l'Église, une incomparable majesté. Sans avoir présenté toutes les preuves que la tradition peut fournir en faveur de ses droits, sans avoir épuisé la matière, et en nous renfermant dans le cercle que nous avait tracé la nature même de nos premières études, nous nous sommes appliqué à mettre en lumière les faits et les témoignages qui attestent, à partir du quatrième siècle, la présence dans l'Église de cette divine et suprême autorité donnée par le Seigneur à saint Pierre et à ses successeurs. Continuant la divine mission exercée par eux dans les premiers siècles, les Papes étendent de plus en plus sur l'Église universelle leur juridiction. Sentinelles vigilantes, ils gardent avec un soin jaloux le dépôt de la foi. Juges des controverses dogmatiques comme des causes personnelles des plus grands évêques, conservateurs et modérateurs des canons, ils font sentir partout leur bienfaisante action. Ainsi la puissance apostolique sert de fondement à la religion, et le Siége de Pierre est le centre immuable de l'unité catholique.

Dans les conciles généraux, les Pontifes romains conservent cette primauté et ces priviléges qui leur

viennent de l'institution divine. La convocation de ces assemblées générales ne se fait jamais sans leur concours. Ils les président par leurs légats, ils les dirigent par leurs enseignements, et sont les principaux mobiles de leurs délibérations et de leurs décisions.

Mais quelle que soit l'étendue de cette puissance apostolique, de cette primauté divine, et hors du concile et dans le concile, elle ne forme pas une monarchie pure, indivisible, absolue; et le Pape ne possède pas seul la souveraineté spirituelle. Les évêques, ses frères, participent à cette souveraineté, tout en restant subordonnés au chef de l'épiscopat.

Certes, s'il y a quelque chose de clair, de certain dans l'histoire de ces neuf siècles que nous venons d'étudier, c'est que le Pape avec les évêques est plus grand, plus respecté, plus obéi que lorsqu'il est seul.

Dans toutes les grandes crises traversées par l'Église depuis la paix de Constantin jusqu'au dixième siècle, où a-t-on cherché, où a-t-on trouvé le souverain remède, la plus grande autorité, sinon dans la réunion solennelle du Pape avec les évêques, c'est-à-dire dans le concile général? Les Papes et les empereurs, les évêques et les magistrats, le clergé et les fidèles, les catholiques et les hérétiques, avant leur condamnation, sont unanimes dans l'appel aux conciles généraux, dans un sentiment de profond respect pour leur autorité sacrée

et de confiance dans leurs arrêts suprêmes. Que de controverses dogmatiques, que d'importantes affaires qui n'ont pu être terminées que par leurs décisions !

Mais quand ces décisions sont portées, quand elles sont connues, plus de tolérance pour les opposants, plus d'hésitation dans les esprits sincères. Il faut se soumettre à l'Église ou cesser de lui appartenir.

Arrêtons encore un instant notre attention sur ce grand spectacle du concile général.

Le vrai concile, le concile légitime, c'est-à-dire les évêques représentant l'Église universelle, convoqués et présidés par leur chef, le Pontife romain, le concile ne tient son autorité que du Seigneur Jésus-Christ. Il exerce la plénitude des pouvoirs spirituels, règle souverainement la foi, les mœurs, la discipline, juge sans appel les personnes comme les doctrines. Dans ses délibérations le concile ne connaît de règle absolue que l'Écriture, la tradition, les décisions de l'Église. Il soumet à un nouvel examen, à un examen sérieux, libre, juridique, les enseignements et les décrets émanés des Papes seuls. Ces enseignements et ces décrets sont acceptés ou rejetés par le concile, selon qu'ils lui paraissent conformes ou contraires à l'Écriture, à la tradition, aux décisions antérieures de l'Église.

Nous reconnaissons avec bonheur, nous proclamons avec joie que, dans cette longue suite de neuf siècles, l'adhésion des conciles aux décrétales des Souverains Pontifes a été le fait ordinaire; et la Provi-

dence semble n'avoir permis deux exceptions que pour donner à la faiblesse humaine un salutaire avertissement, et mettre dans son plein jour l'essence intime de la constitution de l'Église.

Malgré des divisions momentanées et passagères, l'accord du Pape et des évêques, le consentement commun des premiers pasteurs restent toujours la grande règle de la foi catholique, le sceau de la souveraineté spirituelle.

Mais comment s'établit cet accord? L'histoire des conciles nous l'a appris. Cet accord se forme par une action réciproque du Pape sur les évêques et des évêques sur le Pape. Ainsi, pour ne citer que ces deux exemples, à Éphèse et à Chalcédoine ce sont les Papes qui instruisent l'Église, et les évêques se bornent à reconnaître et à accepter, après un examen juridique, les enseignements pontificaux. Dans le cinquième concile, au contraire, les évêques ramènent le Pape à leur sentiment, et le Pontife s'honore en retirant son premier jugement. Le sixième concile nous présente un fait plus grave encore. Les évêques, présidés par les légats apostoliques, condamnent les écrits et la mémoire d'un Pape; et cet accord du Pape et des évêques pour flétrir l'infidélité passagère d'un souverain pontife justifie l'indéfectibilité du Siége Apostolique, dans lequel une main divine a placé le fondement de l'Église.

Cette réciprocité d'action de la papauté sur l'épiscopat, de l'épiscopat sur la papauté, est la loi même de la vie de l'Église, parce qu'elle est l'effet de la sa-

gesse divine, qui dispose tout avec *poids, nombre et mesure* [1].

S'il en est ainsi, répétons-le encore, l'attribution de la souveraineté pure, indivisible, absolue, soit à la papauté prise isolément, soit à l'épiscopat pris isolément, est impossible, puisqu'elle est contraire aux faits et contraire au droit. Mais quand l'accord et le consentement du Pape et des évêques se sont produits et manifestés, soit dans le concile, soit hors du concile, comme nous le verrons plus tard [2], alors l'autorité dernière et définitive, la souveraineté et l'infaillibilité absolues ont parlé; et les décisions émanées de cette puissance divine restent à jamais immuables et irréfragables.

Toute cette autorité des conciles généraux, tous ces droits des évêques ont été formellement reconnus par les plus grands et les plus saints Papes.

Il n'est pas nécessaire de rappeler ici les paroles solennelles déjà citées des Célestin, des Léon, des Gélase, des Adrien. L'origine et l'autorité divines des conciles généraux; l'extension de leur juridiction sur les actes, et, dans certains cas, sur la personne même des Souverains Pontifes; l'immutabilité absolue des décisions conciliaires en matière de foi; tous ces droits se trouvent expressément consacrés par les enseignements de ces Papes.

Saint Grégoire le Grand, en mettant, comme nous l'avons vu, le cinquième concile en quelque sorte

[1] *Sap.*, XI, 21.
[2] Voir liv. III, ch. XIV.



au rang des Évangiles eux-mêmes, n'a-t-il pas déclaré, par cette confession, qu'il vénérait tous les enseignements de cette assemblée? Et cependant c'est ce cinquième concile qui a posé, avec netteté et force, la loi de la délibération commune entre le Pape et les évêques, et le droit d'examen conciliaire des lettres pontificales.

II. Certitude de la doctrine exposée.

L'école respectable qui croit devoir soutenir la monarchie absolue et indivisible du Pontife romain, ne parviendra pas, nous osons le dire, à écarter les faits et les témoignages que nous avons accumulés dans ce livre. Nous ne croyons pas non plus qu'elle puisse démontrer l'illégitimité des conséquences que nous tirons de ces faits et de ces témoignages. Comment nier l'examen conciliaire, l'examen juridique des lettres et des constitutions des Célestin, des Léon, des Vigile, des Agathon, des Honorius, des Adrien, des Nicolas? Comment nier les jugements prononcés contre Vigile et contre Honorius?

Ces actes, sans doute, ne sont pas la preuve d'une supériorité absolue et illimitée du concile sur le Pape; supériorité que nous repoussons comme contraire à la véritable institution évangélique. Mais, s'ils ne peuvent établir cette souveraineté absolue et illimitée du concile, comment, en leur présence, sauver le système de la monarchie pure, indivisible, absolue du Pontife romain?

Dira-t-on que les droits exercés par les conciles généraux sur la doctrine et les personnes des Papes n'ont été que des concessions des Papes eux-mêmes?

Mais où est la preuve et la trace de ces prétendues concessions? L'autorité immédiatement divine que les conciles généraux s'attribuent, les titres qu'ils prennent, l'obéissance qu'ils imposent; tous leurs actes, toutes leurs paroles repoussent également l'hypothèse incroyable de ces concessions chimériques. Sans doute, les Papes ont consenti à l'examen juridique de leurs lettres dogmatiques. Mais pouvaient-ils refuser ce consentement? Et quand le cinquième et le sixième concile ont rejeté la constitution du pape Vigile et condamné les lettres dogmatiques d'Honorius, agissaient-ils en vertu d'une délégation pontificale?

Mais on insiste en disant que les anciens Papes, pénétrés de l'humilité et de la charité chrétiennes, n'ont pas voulu user de toute l'étendue de leur puissance, et que leur modération a donné lieu aux droits exercés par les conciles. Nous répondons sans hésiter qu'une pareille modération, qui allait à fausser la notion de la souveraineté spirituelle et à créer aux conciles des droits excessifs et dangereux, aurait été une vraie trahison des intérêts de l'Église, et que cette trahison est indigne des grands Papes auxquels on l'attribue. Ces Papes, qui auraient pratiqué cette abnégation coupable, se sont montrés au contraire, et à bien juste titre, saintement jaloux de leur divine autorité. Il suffit de rappeler les noms de saint Célestin, de saint Léon, de saint Grégoire, de saint Nicolas.

Un dernier refuge reste aux partisans du système

de la monarchie absolue des Pontifes romains, c'est de dire que les Papes, dans ces âges reculés, ne connaissaient pas toute l'étendue de leur puissance, et qu'il était réservé au temps de la développer.

Oui, il y a un développement régulier des dogmes et des institutions chrétiennes; la papauté, comme toutes les choses grandes et divines, a eu ses accroissements nécessaires. Mais, dans l'Église de Jésus-Christ, le développement ne doit jamais être un changement. Le développement se fait toujours du même au même. Or, si pendant neuf siècles la monarchie pontificale a été efficacement tempérée par l'aristocratie épiscopale, si la souveraineté a été complexe et composée de deux éléments essentiels, la papauté et l'épiscopat, sans détriment de la primauté pontificale; la monarchie ecclésiastique ne pourrait devenir pure et absolue, la souveraineté spirituelle ne pourrait être ramenée à un seul élément, sans que l'institution changeât de nature, sans que l'institution primordiale pérît et fût remplacée par une institution essentiellement différente.

Dans cette révolution radicale, le caractère d'immutabilité et de divinité de la constitution de l'Église disparaîtrait sans retour, et, avec la divinité de l'Église, celle du christianisme périrait elle-même. La conscience catholique repousse avec horreur ces odieuses conséquences.

Le moment n'est pas arrivé d'exposer avec précision les rapports de la papauté avec l'épiscopat,

leurs droits réciproques, et de mettre dans son jour complet la grande théorie de la souveraineté spirituelle. Il serait aussi prématuré de chercher à éclaircir plusieurs difficultés qui peuvent naître ici. Nous n'avons encore parcouru que la moitié de l'histoire des conciles généraux. Notre devoir est de compléter cette étude. Mais le siége de ces saintes assemblées va changer. De l'Orient, il va être transporté en Occident. Nous prions le lecteur de nous suivre sur ce nouveau théâtre.

Nous y trouverons des enseignements non moins importants, non moins décisifs que ceux que nous avons déjà recueillis.



LIVRE TROISIÈME.

SUITE DES RAPPORTS DE L'ÉPISCOPAT AVEC LA PAPAUTÉ.

CHAPITRE PREMIER.

LES QUATRE CONCILES GÉNÉRAUX DE LATRAN.

SOMMAIRE. — I. Suspension et reprise des conciles généraux. — II. Rareté des documents sur les conciles de Latran. — III. Objets de ces quatre conciles. — IV. Rapports du Siége apostolique avec ces quatre conciles. — V. Bulle d'Alexandre III. — VI. Le canon *Si Papa* du décret de Gratien. — VII. Doctrine d'Innocent III. — VIII. Conclusion.

I. Suspension et reprise des conciles généraux.

Après le huitième concile, ces assemblées générales furent interrompues pendant deux cent cinquante-quatre ans. Ce ne fut pas l'époque la plus heureuse ni la plus glorieuse de l'histoire de l'Église. Il n'entre pas dans notre plan de raconter les événements de cet âge barbare. Nous y trouverions sans doute les marques de l'assistance divine promise à l'Église, mais il faudrait aussi reconnaître les signes d'une grande décadence. La querelle à jamais célèbre des investitures fut le signal d'une renaissance religieuse qui devait amener celle des conciles généraux.

Cette lutte d'un demi-siècle pour la liberté de

l'Église et du monde, cette lutte où Grégoire VII et ses successeurs déployèrent tant d'élévation d'esprit et de force de caractère, amena enfin le triomphe de la justice. En 1122, le traité de Worms rétablit la paix entre l'Église et l'Empire; et ce fut dans ces circonstances solennelles que les négociateurs du traité, avec l'assentiment de l'Empereur, résolurent d'envoyer une députation au pape Calixte II, pour lui demander la convocation d'un concile général qui pût confirmer la paix, abolir les restes du schisme et restaurer la discipline [1].

Ce concile fut le premier de Latran, célébré en 1123. Seize ans après, en 1139, Innocent II tint le second, qui fut suivi du troisième en 1179, sous le pontificat d'Alexandre III. Enfin, au bout de trente-six ans, en 1215, Innocent III convoqua et présida le quatrième. Ainsi, en moins d'un siècle, nous voyons quatre conciles généraux; admirable témoignage de l'activité qui régnait alors dans l'Église, comme de la haute intelligence et de la grandeur d'âme des pontifes qui la gouvernaient.

II. Rareté des documents. Cependant une douloureuse impression se fait sentir, quand on cherche les actes de ces saintes assemblées dans la volumineuse collection de Labbe. On n'y retrouve plus ces vastes procès-verbaux qui remplissent entièrement des volumes in-folio, ou qui en occupent la plus grande partie; ces procès-verbaux si fidèles, si vivants, et qui nous rendent

[1] Labbe. *Conc.*, t. X, p. 893.

d'une manière saisissante la physionomie des grands conciles orientaux [1]. Les conciles de Latran prennent à peine quelques pages des dixième et onzième volumes de Labbe. Nous n'y trouvons guère que les canons et les décrets qu'ils ont portés, avec la bulle d'indiction du troisième, par Alexandre III; quelques lettres et deux discours d'Innocent III à l'occasion du quatrième [2]. Cette disette de documents accuse sans doute ou l'inhabileté ou l'incurie de cet âge, mais ne prouve rien contre ces saintes assemblées, qui ont été dirigées par le même esprit de vérité, de justice, de charité, qui avait présidé aux grands conciles tenus en Orient.

III. Objets de ces conciles.

Les conciles de Latran furent convoqués pour des motifs analogues à ceux qui avaient amené la réunion des premières assemblées générales : de grandes divisions à pacifier, des erreurs à condamner, de sages réformes à introduire. Déjà nous avons fait connaître le but principal du premier concile de Latran [3]. Le second se proposa d'éteindre le schisme de Pierre de Léon, condamna les doctrines funestes que Pierre de Brueis et Arnaud de Brescia répandaient

[1] Le concile d'Éphèse occupe tout le troisième volume de la collection de Labbe; celui de Chalcédoine les deux tiers du quatrième; le second de Constantinople la moitié du cinquième; le troisième presque tout le sixième; le second de Nicée presque tout le septième; enfin le quatrième de Constantinople la grande moitié du huitième.

[2] Les pièces relatives aux conciles de Latran que Mansi ajoute à la collection de Labbe ne sont pas très-importantes.

[3] Labbe, *Conc.*, t. X, p. 894 ad p. 907.

partout, et s'efforça de rétablir la discipline ébranlée par les passions de ces temps agités [1].

Dans le troisième, Alexandre III chercha des remèdes efficaces contre les tentatives et les schismes des antipapes, qui désolaient ces âges; prit de nouvelles mesures contre les progrès de l'hérésie, et s'appliqua à renouveler la discipline, qui tombait de plus en plus [2].

Le quatrième est le plus célèbre, par l'importance de ses décrets sur le dogme de la Trinité, les rapports de Dieu avec le monde, le divin sacrement de l'Eucharistie. Ses canons disciplinaires eurent aussi une portée considérable [3].

Ces quatre conciles s'occupèrent tous de la Terre sainte, et firent les plus grands efforts pour entretenir ou pour réveiller le zèle des croisades.

Comme nous n'écrivons pas l'histoire générale des conciles, ces courtes indications nous paraissent suffisantes pour introduire la seule question qui nous occupe : quels furent les rapports de l'épiscopat et du Saint-Siége dans les quatre conciles de Latran?

IV. Rapports avec le Saint-Siége.

Les conciles de Latran, comme plus tard ceux de Lyon et de Vienne, furent tenus sous la présidence personnelle des Papes, sous leur influence immédiate, et la plupart des décrets furent portés en leurs noms. Ils y développèrent toute leur divine et néces-

[1] LABBE, *Conc.*, t. X, p. 1002 ad p. 1014.
[2] LABBE, *Conc.*, t. X, p. 1506 ad p. 1535.
[3] LABBE, *Conc.*, t. XI, pars 1ª, p. 119 ad p. 240.

saire autorité; mais cette autorité s'y montra-t-elle avec le caractère de la monarchie pure et absolue? La réponse ne peut être douteuse pour celui qui croit à la divinité et par conséquent à l'immutabilité de la constitution de l'Église. Si pendant neuf siècles le gouvernement de l'Église a été une monarchie tempérée efficacement d'aristocratie, comme nous l'avons établi, ce gouvernement n'a pu se transformer en une monarchie pure et absolue. Nous devons l'affirmer *a priori;* et, nonobstant la pénurie des documents, des faits certains viennent justifier une logique sûre, et nous pouvons démontrer que le caractère auguste de la constitution de l'Église s'est maintenu inviolable au milieu des agitations violentes de ces siècles confus.

Les évêques, dans les conciles de Latran, furent-ils de vrais juges de la doctrine, de vrais législateurs, sous l'autorité du Pontife romain qui les convoquait et les présidait? Oui, dans ces conciles, comme dans les huit premiers, les évêques participèrent véritablement à la souveraineté spirituelle. La preuve irrécusable de cette participation se trouve dans la mention expresse que les actes de ces conciles font de l'*approbation* demandée aux évêques et donnée par eux aux décrets proposés : *Sacro approbante concilio.* Cette formule se présente souvent dans les rares documents que nous possédons; et on doit la considérer comme une transformation de cette autre formule usitée dans les huit premiers conciles, et qui attestait d'une manière si énergi-

que la co-souveraineté des évêques, sans détriment de leur subordination : *Definiens subscripsi*.

Ainsi, au second concile de Latran, lorsque le pape Innocent II crut devoir enlever de ses propres mains aux prélats ordonnés par Pierre de Léon les insignes de leur dignité usurpée, il eut soin de demander et d'obtenir l'assentiment des Pères [1].

Dans le troisième, Alexandre III déclare, à la tête du décret sur l'élection des Papes, que cette constitution est faite « d'après l'avis de ses frères et avec l'approbation du concile [2]. »

Dans le quatrième, lorsque Innocent III prononce la condamnation solennelle des erreurs dogmatiques de l'abbé Joachim, il déclare aussi que cette condamnation est portée « avec l'approbation du concile [3]. » La même formule se retrouve dans d'autres décrets du même concile [4]. »

Ces exemples suffisent sans doute pour établir la juridiction souveraine exercée par les conciles de Latran, en union avec les Papes et avec subordination à leur primauté. Si les évêques n'avaient eu, dans ces assemblées, qu'à faire acte de simple obéissance, pourquoi la mention si fréquente de leur *approbation?* Est-ce que celui qui a le droit d'ap-

[1] *Conc. Later. II*, p. 1011.

[2] De concilio fratrum nostrorum et sacri approbatione concilii. *Conc. Later. III*, p. 1508.

[3] Sacro et universali concilio approbante. Labbe, *Conc.*, t. XI, pars 1a; *Conc. Later. IV*, p. 144.

[4] Voir en particulier les pages 153, 157, 161.

prouver ne conserve pas le droit de désapprouver au besoin? Est-ce que l'exercice de ce droit, dans une assemblée délibérante, n'est pas un acte de libre contrôle? Répétons donc que les Pères des conciles de Latran ont exercé les mêmes droits que leurs prédécesseurs dans les huit premiers.

S'il pouvait rester le moindre doute sur cette participation des évêques à la souveraineté spirituelle, il serait levé par la bulle d'indiction du troisième concile de Latran.

V. Bulle d'Alexandre III.

Dans ce document célèbre, Alexandre III constate d'abord que les germes des vices se multiplient dans le champ de l'Église, que la zizanie s'accroît et menace d'étouffer le bon grain. De cette invasion du mal, il conclut la nécessité de réveiller le zèle des cultivateurs du sol sacré. Ce soin appartient à tous les évêques, mais particulièrement au Pontife romain, qui, en sa qualité de chef de l'Église, a reçu, dans la personne de Pierre, l'ordre exprès et spécial *de paître les brebis du Seigneur et de confirmer ses frères*. « C'est pourquoi, ajoute t-il, nous qui avons été appelé, malgré l'insuffisance de nos mérites, au gouvernement de l'Église universelle, ayant reconnu qu'il y a dans l'Église de nombreuses réformes à opérer, des lois utiles à promulguer, nous avons appelé des diverses parties du monde les personnes ecclésiastiques, afin qu'en leur présence et par leur conseil les règlements salutaires soient établis, et que le bien, selon la coutume des anciens Pères, soit opéré et confirmé par le grand nombre. En effet,

si ce bien à réaliser était une œuvre particulière, il n'aurait pas facilement une force entière. Nous vous invitons à vous rendre à notre appel..... afin que nous puissions en commun corriger les abus et établir ce qui sera agréable à Dieu... [1] »

Ces paroles mémorables respirent l'esprit de la pure antiquité. Après avoir formellement reconnu le droit des évêques de participer au gouvernement général de l'Église, et tout en rappelant les priviléges divins du Siége suprême, le grand Pape proclame hautement que l'œuvre de la réforme néces-

[1] Quoniam in agro Domini, qui est Ecclesia, tanquam spinæ et tribuli nascuntur quotidie.... necesse est diligentiam adesse cultorum.... Id autem licet universis Ecclesiarum rectoribus incumbat, multo tamen fortius imminet Romanæ urbis Antistiti, qui a Domino Jesu Christo, ut caput esset Ecclesiæ, in beato Petro accepit, et de pascendis dominicis ovibus, et fratribus confirmandis, expressum et speciale noscitur habuisse mandatum. Inde siquidem est, quod nos licet insufficientes meritis ad providentiam Apostolicæ Sedis et ministerium universalis Ecclesiæ a Deo, ut ipsi placuit, disponente vocati; quia in Ecclesia Dei correctione videmus quamplurima indigere, tam ad emendanda, quæ digna emendatione videntur, quam ad promulganda, quæ saluti fidelium visa fuerint expedire : de diversis partibus personas ecclesiasticas decrevimus evocandas, quarum præsentia et consilio quæ fuerint salubria, statuantur; et quod bonum, secundum consuetudinem antiquorum Patrum, provideatur, et firmetur a multis. Quod si particulariter fieret, non facile posset plenum robur habere. Quocirca per apostolica vobis scripta mandamus, qualiter huic nostræ dispositioni plenis desideriis cooperari curetis, et prima dominica advenientis Quadragesimæ, ad urbem Romam, ducente Domino, veniatis; et cooperante sancti Spiritus gratia, tum in corrigendis enormitatibus, tum in statuendis quæ Deo grata fuerint, communi studio quod fuerit agendum agatur, et in uno humero sublevemus arcam Domini, atque uno ore honorificemus Deum et Patrem Domini nostri Jesu Christi. *Conc. Later. III*, p. 1506.

saire n'aura toute son efficacité qu'autant qu'elle sera faite par un conseil commun entre le Pape et les évêques.

Il n'est pas facile de retrouver dans ce langage le monarque absolu. Et comment Alexandre III aurait-il pu être ce monarque, lorsque quelques années seulement avant son pontificat venait de paraître, avec l'approbation universelle, le décret de Gratien ?

Ce décret, qui devint bientôt le code ecclésiastique, avait été publié vers 1158, sous le règne d'Adrien IV, prédécesseur d'Alexandre. Ce code renferme une loi célèbre qui ordonne d'obéir au Pape, mais qui permet de le juger dans le cas *où il erre dans la foi*. Voici le texte de ce canon :

« Si le Pape néglige son salut et celui de ses frères; si, inutile à l'Église et nonchalant dans l'accomplissement de ses devoirs, il garde encore un silence criminel sur la vérité (silence plus préjudiciable à lui et aux autres que tout le reste), et quoiqu'il soit suivi de peuples innombrables qui, comme lui, seront livrés au prince des ténèbres pour être sévèrement punis pendant l'éternité; cependant qu'aucun mortel ne soit assez téméraire pour le reprendre de ses fautes, car c'est à lui qu'appartient le droit de juger tout le monde sans que personne puisse le juger, à moins qu'il ne soit convaincu d'errer dans la foi[1]. » VI. Le canon *Si Papa.*

[1] Si Papa suæ et fraternæ salutis negligens deprehenditur, inutilis et remissus in operibus suis, et insuper a bono taciturnus, quod magis officit sibi, et omnibus, nihilominus, innumerabiles

Un souverain qui, en vertu d'une loi, peut être jugé et condamné dans certains cas, n'est certainement pas un monarque absolu. Nous disons *un souverain,* puisque le canon *Si Papa* ne distingue pas entre l'homme et le Pontife, ni entre l'enseignement privé et l'enseignement plus ou moins solennel du Pape. La supposition que le Pape peut tomber dans l'hérésie n'était pas chose inouïe dans ce siècle. Au concile tenu à Rome en 1112 contre les investitures, on avait vu le pape Pascal II faire en présence des Pères une profession de foi très-explicite pour se disculper de l'accusation ou du soupçon d'hérésie qu'il croyait avoir encouru, à cause des concessions dangereuses qu'il avait faites à l'empereur Henri V[1].

VII. Doctrine d'Innocent III. Conforme aux précédents de l'histoire ecclésiastique, la doctrine du décret de Gratien a été très-expressément professée par le Pape qui convoqua et présida le quatrième concile de Latran, Innocent III. Ce grand homme était bien loin de s'attribuer, même dans ses actes pontificaux, et d'attribuer aux autres Papes cette inviolabilité qu'exige impérieusement le système de la monarchie pure et absolue. Dans une lettre à Philippe

populos catervatim secum ducit primo mancipio gehennæ, cum ipso plagis multis in æternum vapulaturos, hujus culpas istic redarguere presumit mortalium nullus : quia cunctos ipse judicaturus, a nemine est judicandus, nisi deprehendatur a fide devius. *Decr.* pars 1ª; *Dist.* XL, cap. VI. Voir aussi *Dist.* XIX, cap. VII, où Gratien expose sa doctrine sur les limites de l'obéissance due aux décrets des Papes.

[1] LABBE, *Conc.*, t. X, p. 767.

Auguste qui lui avait demandé la dissolution de son mariage, il déclare « que s'il osait statuer sur cette affaire sans la délibération d'un concile général, outre l'offense de Dieu et l'infamie qu'il pourrait encourir, il s'exposerait à perdre sa dignité [1]. »

Dans une occasion non moins solennelle, au jour anniversaire de sa consécration, il prononça ces paroles en face des saints autels et de la confession de saint Pierre : « La foi m'est d'autant plus nécessaire, qu'ayant Dieu seul pour juge, le seul crime d'hérésie me soumet au jugement de l'Église [2]. » Dans un autre anniversaire, il confirme cette même doctrine par des paroles plus énergiques encore : « L'Église romaine, dit-il, pourrait renvoyer son Pontife, si ce Pontife venait à tomber dans l'infidélité de l'erreur [3]. »

[1] Si super hoc absque generalis deliberatione concilii determinare aliquid tentaremus, præter divinam offensam et mundanam infamiam, quam ex eo possemus incurrere, forsan ordinis et officii nobis periculum immineret, cum contra præmissam veritatis sententiam nostra non possit auctoritas dispensare. INNOCENTII III *Epistolarum* lib. XV, epist. 106, edit. Baluz., t. II.

[2] In tantum enim fides mihi necessaria est, ut cum de cæteris peccatis solum Deum judicem habeam, propter solum peccatum quod in fide committitur, possem ab Ecclesia judicari. Sermo II *In consecratione Pontificis.*

[3] Propter causam fornicationis Ecclesia Romana posset dimittere Romanum Pontificem. Fornicationem non dico carnalem, sed spiritualem, quia non est carnale sed spirituale conjugium, id est propter infidelitatis errorem : quoniam qui non credit jam judicatus est : et in hoc articulo intelligitur quod legitur in Evangelio quod audistis : Vos estis sal terræ, quod si sal evanuerit in quo salietur? Ego tamen facile non crediderim ut Deus permitteret Romanorum Pontificum contra fidem errare, pro quo spiritualiter oravit in Petro. Sermo III *In consecratione Pontificis.*

Innocent espère, il est vrai, que Dieu ne permettra pas un pareil scandale; mais il n'en affirme pas l'impossibilité absolue.

VIII. Conclusion. Il est donc certain que le droit public du douzième et du treizième siècle, avec les plus grands Papes de cet âge, reconnaissait hautement que le Pontife romain, chef suprême de l'Église, avait besoin du concours de l'Église, était responsable envers elle, et pouvait être jugé, dans certains cas, par le concile général. D'un autre côté nous avons vu que les conciles de Latran avaient joui des mêmes droits que les conciles antérieurs. L'Église était donc à cette époque une monarchie véritablement tempérée, et la souveraineté spirituelle restait composée de ses éléments intégrants : la papauté et l'épiscopat.

CHAPITRE II.

LES DEUX CONCILES GÉNÉRAUX DE LYON.

SOMMAIRE. — I. Autorité délibérative du premier concile général de Lyon et doctrine d'Innocent IV. — II. Le second concile général de Lyon et son but principal. — III. Lettre de Grégoire X à l'empereur Michel Paléologue. — IV. Bulle de convocation et définition dogmatique. — V. Profession de foi signée par les Grecs. — VI. Conséquences.

Les conciles généraux de Lyon nous présentent des faits analogues à ceux que nous ont offerts les conciles de Latran.

Personne n'ignore que la déposition de l'empereur Frédéric II fut l'objet principal qu'Innocent IV se proposa dans la convocation du premier concile général de Lyon, en 1245. L'examen de ce fait est en dehors du sujet qui nous occupe. Remarquons cependant que, quoique le Pape déclare dans la sentence de déposition qu'il a délibéré avec ses frères du concile[1], il ne mentionne pas leur approbation, mais il se borne à fulminer la condamnation en présence du concile, *sacro præsente concilio*[2].

1. Le premier concile général de Lyon et la doctrine d'Innocent IV

Au contraire, dans les décrets disciplinaires qui furent promulgués à Lyon, le Pape, conformément aux usages de l'antiquité ecclésiastique, a soin de relater souvent l'approbation du concile[3].

Ce même pontife, qui exerça une si grande puissance dans le premier concile de Lyon, attribuait-il au Pape le pouvoir absolu, et imposait-il envers lui une obéissance sans limites? Profond jurisconsulte, et appelé par ses contemporains *le père du droit*, Innocent IV en devait perpétuer les sages traditions. C'est ce Pape qui, dans son commentaire sur les *Décrétales* de Grégoire IX, interprétant les paroles du divin Maître : « Tout ce que vous lierez, etc. », déclare nettement « que tout le monde doit obéir

[1] Cum fratribus nostris et sacro concilio deliberatione præhabita diligenti. Labbe, *Conc.*, t. XI, pars 1a; *Conc. Lugd.* I, p. 645.

[2] *Ibidem*, p. 640.

[3] Præsentis concilii approbatione sancimus.... *Ibidem*, p. 649. — Ex communi concilii approbatione statuimus.... *Ibidem*, p. 651. Voir aussi les pages 653, 654, 655.

au Pape dans les choses spirituelles et qui se rapportent au salut; à moins que ce qu'il défend ne soit contre la foi[1]. » Ailleurs, examinant la conduite qu'on doit tenir lorsque les supérieurs commandent des choses injustes, et posant cette question par rapport au Pape lui-même, il écrit ces paroles, dignes de l'attention des siècles : « Que doit-on faire si le Pape, qui n'a point de supérieur, donne un précepte injuste? On peut dire, répond-il, que, comme nul homme n'a droit de juger des actions du Pape, on est obligé d'obéir à son commandement même injuste, s'il concerne les choses spirituelles ou les personnes ecclésiastiques; à moins qu'il ne renferme une hérésie, car alors l'obéissance serait un péché; ou à moins qu'on n'ait un juste motif de présumer que l'état de l'Église serait troublé par l'exécution de cet ordre injuste, ou qu'il pourrait occasionner dans la suite d'autres maux semblables. Dans tous ces cas, on pécherait en obéissant, puisque chacun doit prendre des mesures non-seulement pour ne point faciliter le mal, mais encore pour le prévenir[2] ».

[1] Si Papa talia faceret sine causa magna, et aliis nota, non debet sustineri tanquam faciens contra generalem statum Ecclesiæ.... Hoc autem dicunt Papam posse per illud privilegium ei divinitus datum : Quodcumque ligaveris super terram, etc., qui sic intelligitur : Quodcumque ligaveris per consuetudines vel præcepta. Ei enim in omnibus obediendum in spiritualibus et in his quæ ad animam spectant, nisi contra fidem vel his specialiter prohibita sint. In lib. I *Decret.*, tit. v, cap. IV.

[2] Quid si Papa injustum præcipiat, qui superiorem non habet, cum quo agi possit? Potest dici quod si de spiritualibus vel eccle-

Le lecteur remarquera sans doute l'accord qui existe entre la doctrine d'Innocent IV et celle d'Innocent III, qui elle-même n'était que l'expression du droit public de cet âge, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent. Les doctrines de deux grands Papes s'expliquent et se complètent l'une par l'autre. Innocent IV détermine nettement les limites de l'obéissance due au Souverain Pontife. Innocent III désigne le tribunal qui, dans certains cas exceptionnels, peut appliquer aux maux de l'Église le remède extrême, propre à les conjurer.

II. Le second concile général de Lyon.

La grande affaire traitée dans le second concile général de Lyon fut la réunion de l'Église grecque à l'Église catholique.

Moitié par politique, moitié par conviction, l'empereur Michel Paléologue fit les plus grands efforts pour amener cette réunion si désirable. Dès l'année 1262, ce prince envoya une ambassade au pape Urbain IV pour lui demander la paix ecclésiastique et la convocation d'un concile général. La négociation fut reprise sous Clément IV, successeur d'Urbain. En 1267, ce Pape transmit à l'Empereur une profession de foi, dont l'acceptation devait être la con-

siasticis personis aliquid præcipit, etiam injustum illud servandum est, quia nemini licet de ejus factis judicare. (40 Dist. *Si Papa.* q. q. 3. *Cuncta*, et multis aliis C.) Nisi mandatum hæresim contineret, quia tunc esset peccatum, vel nisi ex præcepto injusto vehementer præsumeretur statum Ecclesiæ turbari, vel etiam forte alia mala ventura esse, quia tunc peccat obediendo, cum debeat futura mala præcavere, non juvare. In lib. v *Decret.*, tit. XXXIX, cap. XLIV.

dition essentielle de la réconciliation. Cette profession de foi était très-explicite sur la procession du Saint-Esprit et sur l'autorité du Siége apostolique. Le Pape promettait ensuite la convocation d'un concile général, si on la jugeait nécessaire pour affermir l'union.

Mais l'accomplissement de cette œuvre était réservé à son successeur Grégoire X.

Ce Pontife, aussitôt après son élection, convoqua le concile général, qui devait s'occuper de la réforme des mœurs et des moyens de secourir la Terre sainte, en même temps que de l'union[1].

Durant l'intervalle qui s'écoula entre la convocation du concile et son ouverture, le Pape s'occupa très-activement de l'affaire des Grecs. Dans la lettre qu'il écrivit à l'empereur Michel, rappelant les nobles tentatives de ses deux prédécesseurs immédiats pour procurer l'union des deux Églises, il déclare nettement au prince et à tous les Grecs que l'acceptation de la profession de foi envoyée par Clément IV était toujours la condition essentielle de l'union ecclésiastique.

III. Lettre de Grégoire X à Michel Paléologue.

Le Pape disait que l'Église romaine était toujours prête à rendre raison de sa foi, et à donner aux Grecs toutes les explications nécessaires pour éclaircir leurs doutes, mais qu'elle ne consentirait pas à ce que la foi romaine, appuyée sur tant de témoignages de l'Écriture, des Pères, et confirmée par tant de définitions des Pontifes romains, fût de nouveau mise en ques-

[1] LABBE, *Conc.*, t. XI, pars 1a; *Conc. Lugd. II*, p. 939.

tion dans un concile et regardée comme douteuse. Le concile ne devait être que l'exécution de ce qui serait convenu avant sa tenue, et la confirmation d'une solide union entre les Grecs et les Latins [1].

[1] Memoratus itaque prædecessor noster Clemens, apocrisiariis et litteris tuis ad ipsius præsentiam super hujusmodi negotio destinatis, benigne receptis; et tam secrete, quam publice, prout ois placuit, plene ac patienter auditis; multisque aliis ejusdem negotii utilitate ac justitia exigente, peractis, quæ ipsius Clementis prædecessoris litteræ per eosdem duos apocrisiarios ad te missæ, ad tuam, ut credimus, notitiam detulerunt : demum ut hujusmodi conjunctionis spiritualis initium ordinate procederet, idem prædecessor Clemens, ad utilem et finalem expeditionem tanti negotii, præmissum ordinem, quem rationibus probaverat, facto etiam approbavit. Et ne ultra contingeret idem negotium per inefficacia verba deduci, manifeste in prædictis litteris suis expressit, quid tibi, tuis clero et populo supradictis, faciendum incumberet, ut reverenter ad ejusdem sacrosanctæ Romanæ Ecclesiæ sinum, tu et ipsi sano freti consilio, rediretis, in eisdem litteris veræ catholicæ fidei processionem, quam eadem Romana Ecclesia firmiter tenet, fideliter docet, constanter prædicat, et publice profitetur, quemque a te, tuis clero et populo supradictis, idem prædecessor noster Clemens expostulans te ac ipsos profiteri, si velletis juxta ejus desiderium redire ad Ecclesiæ unitatem; ea insuper, quæ circa ejusdem Ecclesiæ Romanæ primatum ab ipsis tuis clero et populo acceptari, et recipi voluit, plenius explicando. De ipsa præterea fidei professione dictis tuis apocrisiariis copiam faciens, clementer obtulit eisdem satisfacere, si super ea in aliquo dubitarent : adjecto nihilominus in litteris supradictis, qualiter provida deliberatione conceperat aliquos in lege Dei peritos ad tuam præsentiam destinare, cum quibus tu, iidemque tui clerus et populus, super præmissis conferre possetis : et quod si nihilominus aliquid tuam tuorumque animos concuteret, aut turbaret, propter quod aliquid de contentis in prescriptæ fidei professione, tu vel ipsi vereremini profiteri : aliquos de peritioribus eorumdem tuorum cleri et populi mitteres ad eundem. Quibus se paratum obtulit, sicut eadem Romana Ecclesia parata semper extitit, et existit, omni poscenti, de ea quæ in ipsa est fide ac spe reddere ratio-

Les choses se passèrent comme le Pape l'avait voulu. Les Grecs, après beaucoup d'hésitations et de disputes, consentirent à accepter la profession de foi de Clément IV, et envoyèrent leurs députés au concile.

IV. Bulle de convocation et définition dogmatique.

Il s'était ouvert à Lyon au mois de mai 1274. Dans la bulle de convocation, Grégoire, après avoir énuméré les motifs qui l'avaient porté à réunir cette grande assemblée, ajoutait ces paroles : « Comme il est de l'intérêt commun de remédier aux maux de l'Église, après en avoir délibéré avec nos frères, autant que la nécessité présente le requérait, nous

nem. Quamquam autem hujusmodi suos apocrisiarios, pro eo quod aliqui ex eis qui ad hoc fuerant de longinquis partibus advocati, et ipsemet, morte preventi fuerunt, non potuerit mittere ut concepit, tuam tamen excellentiam per easdem suas litteras monuit, et variis exhortationibus invitavit instanter, ut sic studeres habilitare materiam sic animos tuum tuorumque disponere : quod in eorundem apocrisiariorum, quos ad te, ut prædicitur, mittere sperabat, adventu te ac prædictis tuis clero et populo præscriptam humiliter suscipientibus, et fideliter profitentibus fidei veritatem, facilis foret ad reliqua, divina gratia favente, progressus. Ad quorum prosecutionem et specialiter ad caritatis vinculum inter eosdem Latinos et Græcos solido fœdere confirmandum, si post receptionem et professionem ejusdem fidei, et postquam ad obedientiam ipsius Romanæ Ecclesiæ tu, ac iidem tui clerus et populus, rediissetis, ad locum, de quo eadem Romana expedire videret Ecclesia, generale concilium peteres convocari : satis aperte spem tribuit, quod tuum in hoc desiderium adimpleret. Non ad prædictæ discussionem vel novam diffinitionem fidei, quam tanquam innumeris sacræ paginæ auctoritatibus, numerosis sanctorum Patrum sententiis, et Romanorum Pontificum stabili diffinitione firmatam, nec ipse voluit, nec nos intendimus, sicut nec decet nec foret expediens, in dubium, nova ipsam exponendo examini, revocare. *Conc. Lugd. II*, 945, 946.

avons résolu, suivant la louable coutume de nos saints prédécesseurs et la pratique de l'antiquité, d'assembler dans un temps convenable le concile universel, afin de pourvoir, d'un commun avis, avec la grâce de Dieu, tant aux choses ci-dessus mentionnées qu'à plusieurs autres qui concernent le salut des âmes, et de faire confirmer les décrets par l'approbation du concile [1]. »

Ainsi Grégoire X se proposait de traiter en commun avec les évêques du monde catholique les grandes affaires qui intéressaient l'Église universelle, et de donner à ses décrets le dernier degré de force et d'autorité par l'approbation du concile général.

Les lettres de Michel Paléologue et celles des évêques grecs, leurs professions de foi touchant la double procession du Saint-Esprit et la primauté de l'Église romaine, leurs serments d'obéissance au Saint-Siége, furent lus dans le concile [2].

Après ces lectures et l'abjuration du schisme prononcé de vive voix par un des ambassadeurs de l'Empereur, l'union entre les deux Églises fut enfin consommée. Les Grecs demandèrent et obtinrent la permission de conserver tous leurs usages qui n'étaient pas contraires à la foi.

[1] Ut in eo, tam circa præmissa, quam circa cætera quæ salutem respiciunt animarum, illa, Deo auspice, communi consilio inveniatur provisio, et ejus approbatione concilii roboretur. *Conc. Lugd. II*, p. 940.

[2] *Conc. Lugd. II*, p. 959.

Le Pape publia ensuite un décret par lequel, « avec l'approbation du concile, » il condamnait ceux qui niaient que l'Esprit-Saint procédât éternellement du Père et du Fils comme d'un seul principe [1].

Dans cette définition dogmatique, le lecteur aura sans doute remarqué la mention expresse de l'approbation du concile. Cette clause se retrouve encore dans le décret sur l'élection du Souverain Pontife [2].

En présence de ces faits, on ne peut douter que le second concile général de Lyon n'ait participé, comme les conciles précédents, à tous les droits de la souveraineté spirituelle. Qu'on n'oublie jamais que ceux qui donnent une approbation juridique auraient aussi le droit de désapprouver, s'il y avait lieu. Sans cette condition, l'approbation des conciles aux décrets des Papes pourrait-elle leur procurer un nouveau degré de force et d'autorité? Et cependant nous venons d'entendre Grégoire X déclarer, de la manière la plus solennelle, qu'il veut fortifier ses décrets et mettre le dernier sceau à l'union des deux Églises, par l'approbation du concile général.

Personne, ce nous semble, ne doit s'étonner de voir Urbain IV, Clément IV et Grégoire X chercher à établir un accord préalable avec les Grecs avant

[1] Nos.... sacro approbante concilio, damnamus et reprobamus omnes qui negare præsumpserint, æternaliter Spiritum sanctum ex Patre et Filio procedere; sive etiam temerario ausu asserere quod Spiritus sanctus ex Patre et Filio, tanquam ex duobus principiis, et non tanquam ex uno, procedat. *Conc. Lugd. II*, p. 975.

[2] *Conc. Lugd. II*, p. 975.

le concile, et exiger d'eux une profession de foi sur les chefs de doctrine qui divisaient les deux Églises. Ces précautions étaient nécessaires à cause du peu de sincérité que les Grecs mettaient souvent dans leur conduite avec les Latins. Et d'ailleurs ces sages pontifes ne demandaient aux Grecs que de retourner aux doctrines qu'ils avaient professées pendant dix siècles. Sur la primauté romaine et sur la double procession de l'Esprit-Saint, ils leur demandaient de croire ce que leurs propres conciles avaient cru, ce que leurs plus illustres docteurs avaient enseigné. Il s'agissait bien moins de décider de nouvelles questions de foi, que de mettre un terme à une scission déplorable, appuyée uniquement sur des motifs frivoles ou des rivalités coupables.

V. Profession de foi signée par les Grecs.

La conduite de ces Papes envers les Grecs, avant la réunion du concile, ne peut faire naître aucune difficulté sérieuse. On a voulu en trouver dans la profession de foi signée par les Grecs et approuvée par le second concile de Lyon. Elle contient sur l'autorité du Siége Apostolique un passage célèbre, qu'il est de notre devoir de mettre sous les yeux du lecteur : « La sainte Église romaine possède aussi la primauté souveraine et la pleine principauté sur toute l'Église. Elle reconnaît véritablement et humblement avoir reçu de Jésus-Christ même ce privilége, avec la plénitude de la puissance, dans la personne de saint Pierre, le prince et le chef des Apôtres, dont le Pontife romain est le successeur. Étant donc obligée plus que toute autre de défendre



la foi, c'est aussi par son jugement que doivent être définies les questions qui s'élèvent sur les matières de la foi. Tout homme qui se croit lésé peut faire appel à cette autorité, dans les affaires qui appartiennent au for ecclésiastique; et dans toutes les causes qui ressortent des juges ecclésiastiques, on peut avoir recours à son jugement. Toutes les Églises lui sont soumises, et les prélats qui les gouvernent lui doivent l'obéissance et le respect. Et la plénitude de cette puissance consiste en ce que l'Église romaine admet les autres Églises à partager avec elle la sollicitude pastorale. Elle a honoré plusieurs Églises, et particulièrement les patriarcales, de divers priviléges. Mais elle a toujours conservé les droits de sa primauté dans les conciles généraux et partout ailleurs[1]. »

[1] Ipsa quoque sancta Romana Ecclesia summum et plenum primatum et principatum super universam Ecclesiam catholicam obtinet; quem se ab ipso Domino in beato Petro Apostolorum principe sive vertice, cujus Romanus Pontifex est successor, cum potestatis plenitudine recepisse veraciter et humiliter recognoscit. Et sicut præ cæteris tenetur fidei veritatem defendere, sic et si quæ de fide subortæ fuerint quæstiones, suo debent judicio definiri. Ad quam potest gravatus quilibet super negotiis ad ecclesiasticum forum pertinentibus appellare; et in omnibus causis ad examen ecclesiasticum spectantibus, ad ipsius potest judicium recurri : et eidem omnes Ecclesiæ sunt subjectæ, ipsarum prælati obedientiam et reverentiam sibi dant. Ad hanc autem sic potestatis plenitudo consistit, quos Ecclesias cæteras ad sollicitudinis partem admittit : quarum multas, et patriarchales præcipue, diversis privilegiis eadem Romana Ecclesia honoravit, sua tamen observata prærogativa, tum in generalibus conciliis, tum in aliquibus aliis semper salva. Suprascripta fidei veritate (prout plene lecta est et fideliter exposita), veram, sanctam, catholicam et orthodoxam fidem cogno-

Les théologiens de l'école que nous appelons modérée reçoivent avec le plus profond respect la doctrine du second concile de Lyon. Ils s'honorent d'admettre la primauté et la plénitude de la divine autorité conférée par Jésus-Christ aux successeurs de saint Pierre. Chaque Église et chaque évêque sont subordonnés au Pape et lui doivent l'obéissance canonique. Le Pape conserve toute son autorité dans le concile général; et c'est surtout par son jugement que doivent être décidées les questions qui intéressent la foi. Mais enfin il ne les juge pas seul. Toute la question est là.

VI. Conséquences.

En effet, tout le débat entre les théologiens de l'école modérée et ceux de l'autre école consiste à savoir si le Pontife romain possède une souveraineté indivisible et absolue; ou si les évêques, quoique

scimus, et acceptamus, et ore ac corde confitemur, quod vere tenet et fideliter docet, et prædicat sancta Romana Ecclesia; inviolabiliter observare eadem professionem, et in ea omni tempore perseverare, nec ullo unquam tempore ab ipsa discedere quoquo modo, aut deviare, vel discordare promittimus. Primatum quoque ejusdem sanctæ Romanæ Ecclesiæ, sicut in præmissa serie continetur, ad ipsius sanctæ Ecclesiæ obedientiam spontaneam venientes confitemur, et recognoscimus, acceptamus et sponte suscipimus. Confitentes vero hæc et approbantes, et acceptantes, et promittentes observare, ut superius dictum est, rogamus magnitudinem vestram, ut Ecclesia nostra dicat sanctum symbolum, prout dicebat hoc ante schisma usque in hodiernum diem, et quod permaneamus in ritibus nostris, quibus utebamur ante schisma, qui scilicet ritus non sunt contra supradictam fidem, nec contra divina præcepta, nec contra Vetus et Novum Testamentum, nec contra doctrinam sanctorum generalium conciliorum, et SS. Patrum receptorum per sancta concilia quæ celebrata sunt a spirituali dominatione Ecclesiæ Romanæ. *Conc. Lugd. II*, 966, 967.

subordonnés au Pape, entrent cependant en partage réel de la puissance législative, et forment avec le Pape la souveraineté spirituelle. Cette question évidemment n'est pas résolue par le symbole de Lyon, ou plutôt elle l'est dans le sens de la tradition ancienne et constante.

Les Grecs avaient-ils oublié leur propre histoire? avaient-ils oublié Éphèse et Chalcédoine? avaient-ils perdu le souvenir des cinquième, sixième, huitième conciles? Qui voudra croire qu'en faisant leur soumission à l'autorité divine du Pontife romain, ils ont accepté à Lyon une autorité indivisible et absolue, inconnue à leurs pères? Ils auraient eu d'autant plus tort, qu'on ne leur imposait pas un nouveau dogme, et que Grégoire X leur demandait uniquement de retourner aux croyances anciennes de leur Église.

Mais quoi! si les Grecs avaient fait profession des doctrines que veulent leur prêter des théologiens extrêmes, ne seraient-ils pas allés plus loin que le concile de Lyon lui-même, qui n'a point abdiqué sa puissance légitime, comme nous croyons l'avoir prouvé?

Du reste, nous trouverons au concile de Florence un décret semblable à celui de Lyon, et toutes les questions que ce dernier peut faire naître s'y représenteront.

Le droit d'appel, proclamé si solennellement à Lyon, ne peut faire un sujet de contestation parmi les catholiques.

CHAPITRE III.

LE CONCILE GÉNÉRAL DE VIENNE.

SOMMAIRE. — I. Lettres de convocation et délibérations du concile général de Vienne. — II. Procès du pape Boniface VIII et liaison de ce procès avec le droit public du moyen âge. — III. Révocation de la bulle *Clericis laïcos*. — IV. Décrétale *Fidei catholicæ* et sa vraie doctrine. — V. Durand, évêque de Mende, et son plan de réforme ecclésiastique.

Dans ses lettres de convocation du concile de Vienne, en 1311, Clément V, après avoir rappelé les droits et l'autorité de l'Église romaine, *mère des fidèles, tête et maîtresse des autres Églises*[1]; après avoir indiqué les objets divers dont le concile devra s'occuper, déclare que, conformément aux exemples des saints Pères, les décisions seront prises dans une délibération commune, et qu'elles seront confirmées par l'approbation du concile[2]. I. Convocation du concile de Vienne.

Dans les mêmes lettres, le Pape ordonne aux évêques de dresser des mémoires sur tous les abus qui peuvent régner, afin que le concile les examine et les corrige[3].

[1] Sane Romana Ecclesia, mater alma fidelium, caput est, disponente Domino, Ecclesiarum aliarum omnium et magistra. LABBE, *Conc.*, t. XI, pars 2ª, *Conc. Vien.*, p. 1539.

[2] Concilium...., sicut imitatione digna sanctorum Patrum consuetudo laudabilis, longævæ observationis exemplo nos instruit...., decrevimus congregandam, ut in eo.... communi consilio inveniatur provisio, et ejusdem concilii approbatione roboretur. *Ibidem*, p. 1543.

[3] Mandavimus insuper, ut iidem archiepiscopi et prælati, per

Ces débuts du concile de Vienne sont donc entièrement conformes à ceux des conciles précédents. Dans ces décrets, portés au nom du Pape, nous pouvons constater un soin religieux à mentionner l'approbation du concile, toutes les fois qu'elle est nécessaire. Cette approbation du concile se lit dans la sentence d'abolition de l'ordre des Templiers[1]; dans la condamnation des erreurs de Pierre Jean d'Olive[2]; dans celle des béguards et des béguines[3]; enfin dans un grand nombre de constitutions concernant la réforme et la discipline[4].

II. Procès de Boniface VIII.

Mais le concile de Vienne nous présente un fait d'une portée plus considérable peut-être encore, un fait qui généralement n'a pas été assez remarqué. Nous avons vu, dans les chapitres précédents, que le droit public du moyen âge et les plus grands et les plus savants Papes de cette époque admettaient que le Souverain Pontife, en cas d'hérésie, pouvait être jugé par l'Église ou le concile général. Ces maximes et cette doctrine, qui avaient leurs racines dans l'antiquité ecclésiastique, comme nous l'avons appris dans notre second livre, furent appliquées par le concile de Vienne.

se vel alios viros prudentes, Deum timentes, et babentes præ oculis omnia, quæ correctionis et reformationis limam exposcunt, inquirentes subtiliter, et conscribentes fideliter, eadem ad ipsius concilii notitiam deferent. *Conc. Vien.*, p. 1544.

[1] *Ibidem*, p. 1557.

[2] Clement., lib. I, tit. I, *De summa Trinitate*, cap. I.

[3] Clement., lib. V, tit. III, cap. III.

[4] Voir en particulier Clement., lib. III, tit. XII, XIII, XIV.

Le procès intenté par Philippe le Bel contre la mémoire de Boniface VIII, pour cause d'hérésie, et qui avait été informé devant le pape Clément V, pendant les années 1309 et 1310[1], fut porté devant le concile. Il y eut des débats, et trois cardinaux prirent la défense du Pontife accusé. Le concile déclara que le pape Boniface avait été catholique, et n'avait rien fait qui le rendît coupable d'hérésie[2].

Mais celui qui absout peut condamner. Le concile de Vienne nous fournit donc un nouvel exemple du jugement d'un Pape, et une éclatante confirmation des maximes du droit public au moyen âge et de la doctrine de deux grands Pontifes.

III. Révocation de la bulle *Clericis laïcos*.

Le concile de Vienne donna aussi son consentement à la révocation de la fameuse bulle *Clericis laïcos*, publiée par Boniface VIII en 1296; et, dans cette circonstance encore, il fit acte de participation à la souveraineté[3].

[1] Fleury, *Hist. ecclés.*, t. XIX, livre xci.

[2] Et cum Clemens, ut satisfaceret promissioni factæ regi Franciæ, in sua promotione, scilicet de delenda memoria Bonifacii ex Ecclesia, cum prælatis concilii tractaret; quia rex illum hæreticum fuisse probare intendebat concilium nullo modo assentire voluit; sed contrarium declaravit, scilicet ipsum fuisse catholicum et indubitatum pontificem. *Conc. Vien. Notæ Binii,* p. 1569.

[3] Quoniam ex constitutione Bonifacii papæ VIII, prædecessoris nostri, quæ incipit *Clericis laïcos*, et ex declaratione, seu declarationibus ex illa postmodum subsecutis, nonnulla scandala, magna pericula, et incommoda gravia sunt secuta, et ampliora sequi, nisi celeri remedio succurratur, præsumitur verisimiliter in futurum : nos de consilio fratrum nostrorum constitutionem... penitus revocamus. Clement., lib. iv, tit. xvii, cap. i.

V. La décrétale *Fidei catholicæ*.

Les faits que nous venons de raconter, qui établissent d'une manière irrécusable la participation du concile de Vienne à la souveraineté, selon la tradition des siècles antérieurs, ces faits, disons-nous, donnent l'explication naturelle d'une clause célèbre de la décrétale *Fidei catholicæ*, dont des théologiens extrêmes ont voulu tirer un argument en faveur de la souveraineté absolue et indivisible du Pontife romain. Cette décrétale, publiée au concile de Vienne et approuvée par lui, renferme cette phrase : « Nous donc, tournant vers le témoignage de l'Écriture et vers le sentiment commun des saints Pères et des docteurs la pénétration de l'examen apostolique (auquel seul il appartient de faire de pareilles déclarations), nous déclarons, avec l'approbation du saint concile, etc.[1]. »

De ces paroles, on a voulu conclure que le pape Clément V et le concile de Vienne avaient enseigné qu'il n'appartient qu'au Saint-Siége de faire des déclarations dogmatiques. Mais s'il en est ainsi, tous les conciles généraux, et le concile de Vienne lui-même, n'ont été que des usurpateurs des droits exclusifs du Saint-Siége. Car tous les conciles généraux ont fait par leur propre autorité des décisions dogmatiques, ou approuvé celles des Papes. Le droit des conciles généraux a été même quelquefois

[1] Nos igitur ad tam præclarum testimonium, ac sanctorum Patrum et doctorum communem sententiam, apostolicæ considerationis (ad quam duntaxat hæc declarare pertinet) aciem convertentes, sacro approbante concilio, declaramus, etc... CLEMENT., lib. I, tit. I, cap. I.

jusqu'à rejeter des décisions émanées des Papes seuls. Dans quel cercle de contradictions ne nous trouverions-nous pas renfermés par l'interprétation que nous discutons! Le concile de Vienne aurait donc condamné tous les conciles antérieurs! de plus, il se serait condamné lui-même, car il aurait reconnu qu'il n'avait pas par lui-même le droit de faire ce qu'il faisait cependant en vertu de l'institution divine! Et que faudrait-il penser des Papes eux-mêmes, qui tous ont cherché à donner à leurs décrets une plus grande force par l'approbation des conciles? Si tous les droits des conciles viennent du Pape, comment leur autorité peut-elle fortifier la sienne? Disons donc que *la pénétration de l'examen apostolique, qui seule doit décider les questions de foi*, n'exclut pas le concours de l'épiscopat, et que des termes aussi indéfinis doivent être interprétés selon la tradition constante des conciles généraux.

V. Durand de Mende.

Nous avons vu que le pape Clément V avait demandé aux évêques qui devaient composer le concile de Vienne des mémoires sur les abus à corriger et les réformes à opérer dans l'Église. Il nous reste le célèbre ouvrage que Durand, évêque de Mende, écrivit à cette occasion, et d'après les ordres exprès du Pape. Si le lecteur veut se faire une idée des désordres qui désolaient alors l'Église, il n'a qu'à lire l'analyse que Fleury, dans le quatre-vingt-onzième livre de son histoire, donne de l'ouvrage de l'évêque de Mende. Les désordres particuliers à l'Église romaine n'y sont pas ménagés. Ce

n'était pas, il est vrai, la première fois que des plaintes et des avertissements sévères s'élevaient contre ces scandales, partis du lieu d'où l'édification seule doit découler. Au premier concile de Lyon, des remontrances respectueuses, mais fermes, avaient été présentées, au nom du royaume d'Angleterre[1], au pape Innocent IV; et dans le siècle précédent, Jean de Sarisbery avait tenu au pape Adrien IV un langage empreint de la même liberté[2].

Mais la formule qui résumait tous ces griefs, et qui était destinée à une si longue et si retentissante célébrité : réformation de l'Église dans son chef et dans ses membres, *reformatio Ecclesiæ in capite et in membris;* cette formule, croyons-nous, se rencontre pour la première fois dans le livre de l'évêque de Mende[3].

Ce grand canoniste voulait donc que le concile général travaillât à réformer l'Église non-seulement dans ses membres, mais aussi dans son chef. Parmi ces réformes nécessaires, le savant évêque demande « que dorénavant l'Église romaine n'établisse plus de loi générale sans convoquer le concile œcuménique, *qui devra être assemblé de dix ans en dix ans*[4]. » Cette nécessité de réunir le concile général dans certaines circonstances, ou d'une manière pério-

[1] Labbe, *Conc.*, t. XI, pars 1ª, p. 663.
[2] Fleury, *Hist. ecclés.*, livre LXX.
[3] Durandus, *Tract. de modo generalis concilii celebrandi*, pars 1ª, tit. I.
[4] *Ibidem*, pars 3ª, tit. XXVII.

dique, repose, d'après Durand, sur ce principe du droit canonique[1] : « Ce qui intéresse tout le monde doit être approuvé par tout le monde[2]. »

L'évêque de Mende est bien loin de porter la moindre atteinte aux priviléges divins du Siége Apostolique. Et cependant il ne veut pas que l'Église romaine *s'arroge tout, dans la crainte qu'elle ne perde tout*[3].

Nous citons ces paroles de Durand, pour montrer que le plus illustre canoniste de cette époque voyait le mal dans toute son étendue, et plaçait le souverain remède, comme la plus grande autorité, dans la réunion et la fréquence des conciles généraux. Honneur à ce grand homme, qui a demandé avec tant de courage et de modération la réforme universelle de l'Église! honneur à ce grand évêque, qui le premier a proposé la périodicité conciliaire comme la plus sage discipline, comme le meilleur mode du gouvernement ecclésiastique! Que de hontes et de douleurs, que de malheurs auraient été épargnés et à l'Église et au monde, si ces sages conseils avaient été écoutés et suivis!

[1] *Distinct.* 65, cap. I, II, III; *Distinct.* 66, cap. I.

[2] *Tract. de modo generalis concilii celebrandi.* pars 2ª, tit. XLI.

[3] Proverbium vulgare est, qui totum vult, totum perdit. Ecclesia Romana sibi vindicat universa... Unde timendum est ne universa perdat. *Ibidem*, pars 2ª, tit. VII.

CHAPITRE IV.

LE CONCILE DE PISE.

SOMMAIRE. — I. Le grand schisme. — II. Importance particulière des conciles de cette époque et de l'époque suivante. — III. Convocation du concile de Pise par les cardinaux. — IV. Autorité du concile de Pise. — V. D'après quels principes les pontifes rivaux furent déposés et Alexandre V élu.

I. Le grand schisme.

Les avertissements et les conseils de l'évêque de Mende, les réformes du concile de Vienne, les vertus de plusieurs des Papes qui régnèrent à Avignon, n'empêchèrent pas les passions humaines de préparer et d'amener enfin une des crises les plus malheureuses et les plus dangereuses que l'Église ait jamais traversées.

Le lecteur ne s'attend pas sans doute à trouver ici une histoire du grand schisme d'Occident, de ses causes honteuses, de ses effets à jamais funestes. Pendant plus de trente ans la papauté, violemment disputée entre des rivaux qui immolaient à un misérable intérêt personnel le bien général de la chrétienté, subit comme une fatale éclipse. Dans ces jours néfastes, ce n'était pas un Pape qui violait son devoir de pasteur suprême; c'était l'institution, la papauté elle-même qui semblait défaillante. La division partait du centre qui doit tout unir; et l'ordre, la paix, l'unité ne purent renaître dans l'Église ro-

maine que par le secours efficace de l'Église universelle. Éclatante manifestation de cette loi profonde qui, dans l'Église comme dans le corps humain, ne permet à aucun membre, quelque noble qu'il soit, de se suffire, et veut au contraire que la vie générale soit entretenue et renouvelée par l'ensemble des forces.

II. Importance des conciles de cette époque.

Dans la malheureuse époque où nous entrons, toutes les questions qui nous ont occupés furent agitées sous l'empire d'une nécessité inévitable, et traitées par les conciles généraux. Pise et Constance, Bâle et Florence, rappellent le souvenir des plus solennels débats touchant les rapports de la papauté et de l'épiscopat. Les décrets émanés de Constance et de Florence sont ce qu'il y a de plus grave et de plus célèbre sur cette matière tant disputée.

Nous commençons ici une étude aussi compliquée que délicate. Puissions-nous y apporter cet amour de la vérité qui la fait trouver et qui donne le courage de la dire, et cette attention sévère seule capable de nous guider dans le dédale où nous nous engageons!

Le clergé français, et l'Université de Paris sous l'impulsion et la direction du pieux et grand Gerson, méritèrent l'éternelle reconnaissance des siècles, par l'initiative qu'ils prirent et les efforts qu'ils firent pour mettre fin aux scandales et aux calamités du schisme. Quand tous les projets et toutes les tentatives à l'effet d'amener les Pontifes ennemis à une cession réclamée impérieusement par le bien de la

société chrétienne eurent échoué, il fut reconnu que le concile général était le seul moyen de vaincre ces obstinations coupables, et de remédier aux divisions qui déshonoraient l'Église. Les cardinaux, dont les funestes passions avaient amené le schisme, se réunirent enfin pour l'abolir. Abandonnant leurs papes respectifs, Grégoire XII et Benoît XIII, ils convoquèrent à Pise un concile général, qui s'ouvrit le 25 mars 1409.

III. Convocation du concile de Pise.

Les cardinaux qui convoquèrent ce concile étaient dans leur droit, puisque le concile était jugé nécessaire par toute l'Église, et qu'il n'y avait pas de Pape universellement reconnu qui pût le réunir. Les deux concurrents n'avaient d'autorité que dans leur obédience respective, et d'ailleurs ils ne voulaient pas le concile général, dont ils redoutaient, et avec raison, la sévérité. Tels furent, en abrégé, les motifs d'après lesquels les cardinaux justifièrent leur conduite et leur entreprise [1].

IV. Son autorité.

Légitime dans sa convocation, le concile de Pise fut général dans sa composition, car il représenta véritablement l'Église universelle. On ne peut douter de cette universalité quand on considère l'inutilité des efforts tentés par Grégoire et par Benoît pour réunir, chacun de leur côté, un concile qui pût être opposé à celui qui se préparait à punir leur obstination et leur félonie. Benoît, à Perpignan, ne put retenir auprès de sa personne que seize ou dix-huit

[1] Labbe, *Conc.*, t. XI, pars 2a; *Conc. Pis.*, p. 2140, 2146.

évêques, qui même, au lieu de fomenter le schisme, cherchèrent le moyen de le faire cesser. Ces évêques demandèrent à Benoît d'aller lui-même à Pise, ou d'y envoyer des procureurs munis de pouvoirs irrévocables pour renoncer en son nom à la papauté, s'il arrivait que Grégoire cédât, mourût ou fût déposé[1].

Le concile que Grégoire avait convoqué à Udine eut encore une importance plus mince que celui de Perpignan. La plupart des évêques de ces contrées méprisèrent les ordres et les menaces de Grégoire. Il n'y en eut qu'un très-petit nombre qui se rendit à son appel, et on ne put tenir que trois sessions[2]!

L'isolement se faisait donc de plus en plus autour de ces indignes rivaux, et pour tout homme impartial et attentif l'Église était à Pise. Un concile général seul, d'ailleurs, pouvait faire ce que fit le concile de Pise; et Alexandre V, qu'il élut, comme nous le dirons bientôt, a toujours été compté parmi les Papes légitimes.

S'il était encore besoin de corroborer l'autorité du concile de Pise, nous pourrions ajouter en sa faveur une considération qui nous paraît décisive. Les théologiens qui nient l'œcuménicité du concile de Pise et qui soutiennent encore les droits de Grégoire, conviennent cependant qu'un Pape douteux est soumis au concile général. Or Grégoire, récusé

[1] *Conc. Pis.*, 2109.

[2] *Ibidem*, p. 2102 ad 2108.

par la partie la plus considérable de l'Église et par ses propres cardinaux, n'était pas moins Pape douteux que Benoît. Donc il était comme lui soumis au concile. Donc il devait, sous peine de rébellion et de schisme, acquiescer à la sentence de déposition prononcée contre lui.

Quoique Grégoire et Benoît fussent réellement des Papes dont les droits étaient litigieux et l'autorité contestable, il faut cependant remarquer que la sentence de déposition prononcée contre eux par le concile de Pise ne fait aucune mention du doute grave qui s'élevait contre leur légitimité. Le concile s'abstint de discuter les droits respectifs des concurrents. Il était trop sage pour entrer dans une question complexe et qui divisait même les bons esprits[1].

Cette sentence de déposition contre Ange Corario, appelé Grégoire XII, et contre Pierre de Lune, appelé Benoît XIII, fut prononcée dans la quatorzième session, et après les procédures canoniques. Le concile décida que les deux concurrents étaient schismatiques et fauteurs d'un long schisme, hérétiques notoires, coupables d'un parjure énorme, objet de scandale pour toute l'Église, incorrigibles et contumaces. A ces causes, le concile déclara qu'ils s'étaient rendus inhabiles à tout honneur, à toute dignité, surtout à la dignité papale, et que, bien qu'ils fussent déjà déposés *de fait* et bannis de l'Église par l'autorité divine et celle des saints canons, il les

[1] Labbe, *Conc.*, t. XII, *Appendix concilii Constantiensis*, p. 1437.

déposait néanmoins juridiquement, et les retranchait de l'Église, défendant à l'un et à l'autre de se porter pour souverain Pontife, et déclarant que le Saint-Siége était vacant. Il ordonna ensuite à tous les fidèles de se retirer de l'obéissance des deux prétendants[1].

Le concile termina son œuvre réparatrice par l'élection d'Alexandre V. L'immense majorité de l'Église et l'Église romaine ne tardèrent pas à se soumettre à l'élu de Pise.

Le nouveau Pape confirma d'abord tout ce qui s'était fait contre les prétendants depuis l'union des cardinaux. Ensuite, avec l'approbation du concile, *sacro approbante concilio*, il annula toutes les censures portées pendant le schisme par les deux Pontifes rivaux, et ratifia les grâces qu'ils avaient accordées.

Dans la dernière session, le Pape, toujours avec l'approbation du concile, posa quelques bases d'une réformation de l'Église *dans son chef et dans ses membres*, et déclara qu'il était bien résolu à poursuivre cette réforme dans le futur concile qui serait tenu au bout de trois ans, et qui devait être la suite de celui de Pise[2].

[1] Christi nomine invocato, sancta et universalis synodus, universalem Ecclesiam repræsentans, ad quam cognitio et decisio hujus causæ noscitur pertinere..... decernit, definit et declarat.... etc. *Conc. Pis.*, p. 2126 ad 2128.

[2] Cum Dominus noster Papa cum consilio concilii intenderet reformare Ecclesiam in capite et in membris, et jam multa per Dei gratiam sint expedita per ipsum Dominum nostrum Papam, et

Alexandre V voulut encore donner au concile de Pise une approbation plus solennelle. Et quelques mois après la suspension du concile, il promulgua à Bologne une bulle où il déclare que tout ce qui a été fait à Pise « est émané de l'autorité souveraine et unanime de l'Église universelle[1]. »

V. D'après quels principes les Pontifes rivaux furent déposés.

Nous avons remarqué que le concile de Pise s'était abstenu de discuter les titres respectifs de deux prétendants à la papauté, et de prononcer sur leur légitimité. Il les condamna comme schismatiques et fauteurs de schismes, comme parjures et auteurs de scandales capables de ruiner l'Église. De pareils excès équivalant pour le concile à l'hérésie notoire, ces indignes Pontifes furent frappés surtout comme hérétiques.

Dans ces graves circonstances, le concile de Pise prouva au monde que la constitution de l'Église offrait des remèdes à tous les maux qui pouvaient mettre en péril la religion chrétienne.

Mais ici naît une question que nous nous permettrons de poser, sans prétendre la résoudre : Par cette conduite, le concile de Pise a-t-il voulu suivre et autoriser la doctrine renfermée dans la glose célèbre

multa alia.... restent. quæ.... de præsenti expediri non possunt : propterea idem Dominus noster, sacro requirente et approbante concilio, dictam reformationem suspendit et continuat usque ad proximum jam indictum concilium, et præsens concilium prorogat et continuat usque ad illum terminum. *Conc. Pis.*, p. 2132 ad p. 2136.

[1] Universalis Ecclesiæ auctoritate et concordia facta. *Conc. Pis.*, p. 2303 ad p. 2311.

du canon *Si Papa?* Cette glose porte « que le Pape peut être accusé si son crime est notoire, s'il scandalise l'Église, s'il est incorrigible, car la contumace est réputée hérésie[1]. » Il nous paraît certain qu'il existe un rapport frappant d'analogie entre cette glose et la sentence prononcée contre les deux prétendants. Rien, à notre connaissance, ne prouve qu'Ange Corario et Pierre de Lune eussent enseigné des hérésies. Et s'ils ont été flétris comme hérétiques, ce fut évidemment parce que leur obstination dans le schisme fut réputée hérésie. Serait-il donc vrai que le concile de Pise, en déposant les deux prétendants, uniquement à cause de leur indignité, aurait consacré le principe émis dans la glose du canon *Si Papa?* Quoi qu'il en soit, cette glose nous donne la doctrine qui avait cours dans les écoles sur ce grave sujet.

[1] A fide devius, quod intelligit Hugo : Cum Papa non vult corrigi. Si enim paratus esset corrigi, non posset accusari.... Sed quare non potest accusari de alio crimine? Ponamus quod notorium sit crimen ejus vel per confessionem, vel per facti evidentiam : quare non accusatur vel de crimine simoniæ vel adulterii : etiam cum admonetur, incorrigibilis est, et scandalizatur Ecclesia per factum ejus? Certe credo quod si notorium est crimen ejus quandocumque, et inde scandalizatur Ecclesia, et incorrigibilis sit, quod inde possit accusari. Nam contumacia dicitur hæresis, ut LXXXI distinct. *Si qui præsbyteri;* et contumax dicitur infidelis, ut XXXVIII distinct. *Nullus.* Hic tamen specialiter fit mentio de hæresi, ideo quia etsi occulta esset hæresis de illa posset accusari ; sed de alio occulto crimine non posset....

Item numquid Papa posset statuere quod non posset accusari de hæresi? Respondeo quod non ; quia ex hoc periclitaretur totà Ecclesia : quod non licet. *Decretum Gratiani,* pars 1a, dist. XL. *Gloss.* in cap. *Si Papa.*

CHAPITRE V.

LE CONCILE DE CONSTANCE.

Première question.

ŒCUMÉNICITÉ INDIVISIBLE DE CE CONCILE.

SOMMAIRE. — I. Doutes qu'on élève contre l'œcuménicité du concile de Constance avant la réunion des obédiences séparées. — II. Le concile de Constance œcuménique dès son origine. — III. Le cardinal Pierre d'Ailly. — IV. Explication de la conduite du concile envers les obédiences séparées. — V. Confirmation du concile par Jean XXIII et par Martin V. — VI. Bulle *Inter cunctas*. — VII. Aveu de Muzzarelli. — VIII. Nouvelles objections. — IX. Les sessions quatrième et cinquième ne peuvent former une exception. — X. Nouvel aveu de Muzzarelli.

Ce ne fut pas Alexandre V, mais bien son successeur Jean XXIII, qui convoqua le concile annoncé à Pise.

Par une bulle du 9 décembre 1413, Jean fixa l'ouverture de ce concile à Constance pour le 1er novembre de l'année suivante. Le but du nouveau concile était l'extinction définitive du schisme, la défense de la foi et la réforme de l'Église *dans son chef et dans ses membres*[1].

En nous renfermant dans l'objet spécial de nos recherches, nous avons trois chefs principaux à étudier dans l'histoire de ce concile : son œcuménicité, ses doctrines sur les rapports du concile avec le

[1] Labbe, *Conc.*, t. XII; *Conc. Constantiense*, p. 11.

Pape, et ses actes explicatifs et confirmatifs de ses doctrines.

Personne ne doute et ne peut douter que le concile de Constance ne soit en partie œcuménique. On ne conteste cette œcuménicité qu'aux sessions qui précédèrent la réunion des obédiences de Grégoire et de Benoît, déposés dans le concile de Pise.

1. Doutes sur l'œcuménicité du concile de Constance.

Pour lever ces doutes, inspirés, ce semble, plutôt par des intérêts d'école et de parti que par l'étude attentive et impartiale des faits, il suffit de rappeler à quel petit nombre d'évêques, à quel triste rôle se virent réduits les deux rivaux, Benoît et Grégoire, dans leur prétendu concile général de Perpignan et d'Udine. Nous avons dit que les évêques réunis à Perpignan rendirent eux-mêmes hommage au concile de Pise. Nous avons dit que Grégoire, faute d'évêques, n'avait pu tenir que trois sessions à Udine. C'est par ces faits ecclésiastiques, c'est par cette attitude des épiscopats dissidents, qu'il faut apprécier l'état réel, les forces réelles des obédiences rivales, et non pas seulement par le nombre des provinces que l'on range sous la bannière des antipapes. Il est permis de penser qu'une habitude déjà malheureusement trop longue, des vues personnelles, des intérêts nationaux et politiques, bien plus que la conviction profonde d'une légitimité tant disputée, retenaient certains princes et certains peuples dans le parti qu'ils avaient adopté dès l'origine du schisme. Heureusement ces provinces séparées ne formaient qu'une faible minorité dans l'Église.

Grégoire XII ne conservait que la Romagne, quelques villes de l'Italie, quelques parties de l'Allemagne. Benoît XIII ne retenait guère sous son obéissance que l'Espagne et l'Écosse[1]. Tout le reste de l'Église, et à sa tête l'Église romaine, mère et maîtresse, avait reconnu et reconnaissait l'autorité du concile de Pise, la légitimité d'Alexandre V et celle de son successeur Jean XXIII. Ceux donc qui aujourd'hui veulent douter du bon droit de Jean XXIII, sont obligés de dire que l'immense majorité de l'Église, et l'Église romaine elle-même, étaient tombées dans le schisme, et que la vérité et le droit n'avaient d'asile assuré que les cours de plus en plus désertes de Grégoire ou de Benoît, parjures, scandaleux, frappés des anathèmes du concile de Pise!

Un pareil nombre de dissidents, et dans de pareilles circonstances, pouvait-il rendre douteuses la sainteté et l'autorité de l'Église? Qu'on ne nous oppose pas la conduite du concile de Constance envers les deux obédiences rivales. Rien ne fut plus glorieux que cette conduite, rien ne sera plus facile à expliquer bientôt.

Le Pontife reconnu par l'immense majorité de l'Église et par l'Église romaine avait donc parfaitement le droit de convoquer un concile général. Nous avons dit que cette bulle était adressée à tous les évêques.

II. Œcuménicité dès l'origine. Convoqué par un Pape reconnu de l'immense majorité de l'Église et de l'Église romaine, convoqué

[1] *Appendix Conc. Constantien.*, p. 1457.

par une bulle qui appelait tous les évêques de la chrétienté, le concile de Constance, dès ses premières sessions, se regarda comme œcuménique, en prit le titre, en exerça les droits. « Ce saint synode de Constance, dit-il dans une de ses premières sessions, formant un concile général, légitimement assemblé dans l'Esprit-Saint et à la gloire du Dieu tout-puissant, pour l'extirpation du schisme, l'union et la réformation de l'Église, dans son chef et dans ses membres, ordonne, dispose, statue, décerne et déclare, dans le but d'obtenir plus facilement, plus sûrement, plus librement et plus abondamment l'union et la réformation de l'Église, les choses suivantes : Premièrement, que le présent synode, légitimement assemblé dans l'Esprit-Saint, formant un concile général et représentant l'Église universelle, tient sa puissance immédiatement de Dieu[1]. » On conviendra qu'une assemblée ne peut s'affirmer d'une manière plus expresse et plus solennelle. Et si les titres augustes qu'elle se donne ne lui appartiennent pas, il faudra dire qu'un concile qui a sauvé l'Église et a fini, de l'aveu de tous, par être véritablement

[1] Hæc sancta synodus Constantiense generale concilium faciens, pro extirpatione præsentis schismatis, et unione ac reformatione Ecclesiæ Dei in capite et membris fienda, ad laudem omnipotentis Dei, in Spiritu sancto legitime congregata, ad consequendum facilius, securius, liberius, et uberius unionem et reformationem Ecclesiæ Dei, ordinat, disponit, statuit, decernit, et declarat, ut sequitur. Et primo, quod ipsa synodus in Spiritu sancto congregata legitime, generale concilium faciens, Ecclesiam catholicam militantem repræsentans, potestatem a Deo immediatam habet. *Conc. Constantien.*, p. 19.

général, c'est-à-dire saint et infaillible, a commencé par une usurpation et un mensonge!

L'action de Dieu sur son Église permet-elle une pareille imputation?

Et pour établir qu'un concile, particulier d'abord, peut devenir général ensuite, on aurait tort de recourir à l'exemple du premier concile de Constantinople, qui n'est devenu général que par l'adhésion de l'Église latine et surtout du Saint-Siége. Aucune parité entre ces deux assemblées de Constantinople et de Constance. En effet le concile de Constantinople, composé des seuls évêques orientaux, ne s'arrogea pas dès son début l'autorité d'un concile universel. Loin de là, il écrivit au pape saint Damase et au concile romain une lettre que nous avons rapportée [1], pour demander leur adhésion. Le concile de Constance, au contraire, se proclame œcuménique dès ses premières sessions. Ceux qui lui refusent ce titre à son origine sont obligés, nous le répétons, de l'accuser de mensonge et d'usurpation.

III. Pierre d'Ailly.

Mais, dit-on, et le sage Muzzarelli, dans son livre *De l'autorité du Pontife romain*, ne craint pas de répéter cette objection [2], le concile de Constance a lui-même douté de l'œcuménicité de ses premières sessions, puisque, au sein même du concile, le cardinal Pierre d'Ailly déclara qu'il y avait encore des raisons probables en faveur des deux prétendants déposés à Pise. On conclut que cette probabilité ren-

[1] Voir livre II, cap. III.

[2] *De auct. Rom. Pont.*, t. II, p. 372.

dait douteuse l'autorité de Jean et du concile de Constance avant la réunion.

Il est vrai que Pierre d'Ailly présenta un mémoire au concile en faveur de la voie de cession qu'il voulait appliquer à Jean XXIII, comme aux deux antipapes, pour faciliter la réunion des Églises. Mais dans ce mémoire, bien loin d'affaiblir l'autorité du concile de Pise, celle de Jean et du concile de Constance, il les proclame hautement, et se défend énergiquement de mettre sur le même rang le Pape certain et légitime et les antipapes convaincus d'hérésie et condamnés comme hérétiques. « Qu'on ne dise pas, s'écrie l'illustre cardinal, que la proposition de céder met notre saint Père le pape Jean XXIII au niveau des deux antipapes, ni qu'elle détruit le concile de Pise, car la paix, qui doit être le fruit de la cession, entre dans le plan même de ce concile, et comme on en sera redevable à la générosité de notre saint Père, elle ne pourra que l'élever infiniment au-dessus de ses adversaires[1]. »

C'est ainsi que Pierre d'Ailly infirme l'autorité du concile de Constance dans ses premières sessions. S'il reconnaît une certaine probabilité dans les rai-

[1] Consulere omnino domino nostro Joanni papæ XXIII acceptare et offerre viam cessionis ex eo quod ex hac oblatione sequeretur perfecta pax et unio Ecclesiæ, non est æquiparare verum Summum Pontificem *hæreticis* per Ecclesiam condemnatis, nec sacro Pisano concilio stabili et firmo in aliquo præjudicare sed magis intentionem et finem dicti concilii confirmare ipsumque dominum nostrum super prædictos contendentes exaltare, et ipsos deprimere. *Appendix Conc. Constantien.*, p. 1443.

sons que faisaient valoir encore les partisans de Grégoire et de Benoît contre le concile de Pise et le pape Jean XXIII, il ne dit point que ces raisons fussent vraiment bonnes et décisives. Il n'aurait pu le dire sans se mettre en contradiction avec lui-même et avec l'immense majorité de l'Église. Ces raisons n'étaient et ne pouvaient être qu'une excuse pour la bonne foi des hommes vertueux et pieux qui tenaient encore le parti des antipapes.

Ce n'est pas seulement sur l'autorité de Pierre d'Ailly, c'est sur les actes du concile de Constance qu'on veut appuyer l'étrange opinion qui ose présenter ce grand et saint concile comme doutant lui-même de sa propre autorité.

IV. Conduite du concile envers les obédiences séparées.

Et quels sont les actes où on croit voir un pareil aveu ? Ceux peut-être qui honorent le plus ce concile, et où il s'est montré admirablement pénétré de l'esprit évangélique. Pour ramener à l'unité catholique ce qui restait de partisans aux antipapes, deux voies se présentaient, celle qu'on appelait *de la guerre,* et celle de la charité et de la persuasion[1].

La première consistait à réduire les dissidents par les peines ecclésiastiques et par la force des armes; la seconde ne voulait employer que les moyens de charité et de persuasion. Le concile n'hésita pas dans son choix, et par sa sagesse et sa condescendance il eut la gloire de mettre fin à ce fatal schisme.

Des négociations furent donc ouvertes d'abord avec

[1] *Appendix Conc. Constantien.*, p. 1437, 1438.

Grégoire, ensuite avec les princes d'Espagne qui soutenaient Benoît. Dans ces négociations, le saint concile fit preuve d'un esprit de paix, d'abnégation, qui est un de ses plus beaux titres de gloire et qui peut servir de modèle aux siècles futurs.

Ainsi, lorsque l'obédience de Grégoire XII voulut se réunir au concile, les Pères de Constance consentirent, dans la quatorzième session, à ce que les procureurs de ce Pape fissent une nouvelle convocation et confirmassent d'avance tout ce qui serait fait. Le concile, en affirmant de nouveau sa légitimité et sa souveraine autorité [1], déclara qu'il admettait entièrement les convocations, les autorisations, les approbations et confirmations faites par Grégoire, en tant que cela regardait ledit Grégoire [2]. « Car, ajoutait le concile, les précautions même superflues, prises pour la plus grande sûreté, ne font tort à personne et sont utiles à tout le monde [3]. »

Par ces paroles, le concile prouva d'une manière bien évidente qu'il ne regardait pas les convocations et les approbations de Grégoire comme nécessaires, et qu'il ne les admettait que pour le bien de la paix.

Il en fut de même de l'abdication de Grégoire faite par procureur dans la même session [4].

[1] Sacrosancta generalis synodus Constantiensis in Spiritu sancto legitime congregata, et Ecclesiam catholicam repræsentans. *Conc. Constantien.*, p. 107.

[2] Quantum ad ipsum spectare videtur. *Ibidem.*

[3] Quia abundans ad certitudinem pro bono cautela, nemini nocet, sed omnibus prodest. *Ibidem.*

[4] *Ibidem*, p. 110.

Dans ces actes d'admirable indulgence et de sagesse chrétienne, aucun homme désintéressé n'apercevra la moindre trace d'un doute émis par le concile sur son autorité.

Le même esprit de charitable condescendance préside aux négociations pour la réunion de l'obédience de Benoît. Dans le traité de Narbonne, accepté par le concile; dans les vingt-deuxième, vingt-sixième et trente-cinquième sessions, où se firent successivement les réunions des rois d'Espagne et des Espagnols, le concile consentit à quitter son titre d'œcuménique, et admit les nouvelles convocations faites par les ambassadeurs espagnols. Mais il ne quittait son titre que pour le reprendre aussitôt après, et dans les mêmes sessions[1]. Par cette conduite, il donnait une nouvelle preuve de cette sagesse qui savait ménager les faibles sans porter un préjudice réel à son autorité.

En se réunissant au concile, les évêques des deux obédiences donnèrent une approbation tacite à tout ce qui s'était fait par le concile avant la réunion, puisqu'ils consentirent à continuer sur le même pied les affaires déjà entamées. Ainsi l'œcuménicité des premières sessions, certaine en elle-même, comme nous croyons l'avoir déjà prouvé, se trouve confirmée même en se plaçant au point de vue des adversaires.

Mais ici ils soulèvent de nouvelles difficultés. S'ils

[1] *Conc. Constantien.*, p. 196, 207, 227, 229.

ne peuvent contester l'adhésion générale des évêques aux décrets des sessions tenues avant la réunion comme à ceux des sessions qui la suivirent, ils cherchent à affaiblir l'autorité des premières en invoquant l'absence de Jean XXIII pendant la quatrième et la cinquième, et l'opposition qu'il aurait faite aux décrets émanés d'elles.

On sait que ce Pontife, cherchant à éluder ses promesses solennelles de renoncer à la papauté pour le bien de l'Église, et craignant d'ailleurs les redoutables accusations qui s'élevaient contre ses mœurs et sa conduite, s'était enfui de Constance et réfugié à Schaffhouse.

V. Confirmation du concile par Jean XXIII et par Martin V.

La fuite honteuse de ce Pape pouvait-elle annuler l'autorité du concile? Le Pape lui-même ne le pensait pas, puisque le lendemain de son départ il envoya à l'empereur Sigismond et au concile des députés et des lettres pour annoncer qu'il ne s'était retiré de Constance qu'à cause de sa santé, et qu'il exécuterait tout ce qu'il avait promis au concile[1].

Malgré la procédure dirigée contre lui, malgré sa condamnation et ses malheurs, le pape Jean XXIII ne fit jamais au concile de Constance une opposition officielle et publique. Bien loin de là, il déclara devant les commissaires qui lui avaient été envoyés « qu'il ratifiait toute la procédure faite contre lui..., et qu'il tenait le concile de Constance pour très-saint, infaillible, et qu'il le regardait comme la con-

[1] *Conc. Constantien.*, p. 20, 21.

tinuation de celui de Pise[1]. » En conséquence, il se soumit avec humilité et sincérité à la sentence prononcée contre lui.

L'approbation du successeur de Jean XXIII, de Martin V, élu dans le concile de Constance après la réunion des obédiences dissidentes et reconnu universellement, ne fait pas plus défaut au concile de Constance que celle de Jean XXIII. Nous abordons ici une question d'une grande importance, et dont la solution doit lever tous les doutes, s'il pouvait en rester encore.

Il est d'abord certain que Martin V, lorsqu'il n'était que le cardinal Othon Colonna, après s'être soustrait avec ses collègues à l'obéissance de Grégoire XII, avait signé l'acte d'appel des cardinaux au concile général[2]. Il est certain qu'il prit part à tout ce qui se fit à Pise, et qu'il avait reconnu pour vrais papes Alexandre V et Jean XXIII. Othon Colonna était membre du concile, qui dès son ouverture parlait et agissait avec l'autorité suprême d'un concile général. Il est vrai cependant que Othon Colonna suivit Jean XXIII dans sa fuite, et qu'il fut même un des derniers cardinaux qui lui restèrent fidèles. Mais quand la cause de ce malheureux Pape fut désespé-

[1] Omnimodum processum per idem concilium contra eumdem habitum ratificabat, asserens quod non aliter voluit prædictis articulis respondere, affirmans concilium Constantiense sanctissimum esse, errareque non posse, ac concilii Pisani continuativum. *Conc. Constantien.*, p. 92 ad 98.

[2] *Op.* RAIN., t. XVII, ann. 1408, n° 9.

rée, Othon Colonna l'abandonna, pour se réunir définitivement au concile [1].

Ce retour à Constance fut une véritable adhésion à tout ce qui s'y était fait pendant son absence. Le cardinal souscrivit, en particulier, à la déposition et à la condamnation de Jean XXIII accomplies dans la douzième session, et quand il accepta son élection, effectuée dans la quarante et unième, il renouvela par ce seul fait l'adhésion qu'il avait donnée aux actes et à l'autorité du concile.

Nous pouvons donc conclure de la présence d'Othon Colonna dans un concile qui a toujours pris le titre d'œcuménique et qui a toujours agi avec l'autorité souveraine; nous pouvons conclure de la participation d'Othon Colonna aux actes du concile avant comme après la réunion des obédiences séparées; nous pouvons conclure de l'acceptation de son élection, suite des actes qui la précédèrent, que ce cardinal a tenu le concile de Constance, dès son ouverture, pour un vrai concile général.

Devenu Pape, et Pape universellement reconnu, Martin V a-t-il rétracté son adhésion précédente, ou s'est-il montré fidèle à lui-même? A-t-il infirmé ou reconnu l'autorité générale du concile dans toutes ses sessions?

Nous avons de ce Pape une bulle célèbre, donnée à Constance avec l'approbation du concile, et qui commence par ces mots : *Inter cunctas* [2].

[1] *Histoire de l'Église gallicane*, t. XV, p. 510.
[2] *Conc. Constantien.*, p. 259.

VI. Bulle *Inter cunctas.*

Dans cette bulle, Martin se borne à ordonner purement et simplement l'exécution de ce qui a été décidé par le concile contre Wiclef et Jean Huss, et par ce motif que ces décisions sont celles d'un concile général. Il suffit de lire la bulle pour s'en convaincre : « Le concile général de Constance a banni de l'Église Jean Wiclef, Jean Huss et Jérôme de Prague, comme hérétiques[1]. »

Or ce fut dans les huitième et quinzième sessions, avant la consommation de la réunion, que le concile de Constance condamna Wiclef et Jean Huss. Il est donc certain, par la bulle *Inter cunctas*, que Martin V a tenu le concile de Constance pour véritablement œcuménique dès son ouverture et avant la réunion des obédiences séparées.

Dans la suite de la bulle, il se montre plus explicite encore. Après avoir décerné les peines encourues par les hérétiques, il ajoute diverses interrogations qu'il ordonne de faire à ceux dont la foi est suspecte; et parmi ces interrogations, nous trouvons celle-ci : « Croyez-vous que tout concile général, et spécialement celui de Constance, représente l'Église universelle? Croyez-vous que tous les fidèles soient obligés d'approuver et de croire ce que le saint concile de Constance, représentant l'Église universelle, a approuvé et approuve, touchant la foi et le salut des âmes, et que ce qu'il a condamné et condamne soit

[1] Generalis Constantiensis synodus.... Joannem Wiclef, Joannem Huss et Hieronymum de Praga.... velut hæreticos.... de domo Dei corporaliter ejecit. *Conc. Constantien.*, p. 260.

contraire à la foi et aux bonnes mœurs? Croyez-vous que les condamnations de Wiclef, de Jean Huss et de Jérôme de Prague aient été prononcées canoniquement et justement par ce saint concile[1] ? »

Y a-t-il rien de plus formel, de plus décisif que ces paroles pour l'autorité indivisible du concile de Constance? Le Pape distingue-t-il deux époques dans ce concile, l'une où il n'aurait point été général, l'autre où il le serait devenu, soit par la réunion des obédiences séparées, soit par sa propre présence? Parle-t-il de ce concile comme ne possédant, dans ses premières sessions, qu'une autorité douteuse et contestable? Non, puisque, même à l'égard de ces premières sessions, où avaient été prononcées les condamnations qu'il renouvelle, il met l'autorité du concile de Constance au niveau de celle de tous les autres conciles généraux.

Qu'on remarque bien que l'adhésion exigée par le Pape au concile de Constance ne se rapporte pas seulement aux condamnations prononcées contre

[1] Item, utrum credat, teneat et asserat, quod quodlibet concilium generale, et etiam Constantiense universalem Ecclesiam repræsentet. Item, utrum credat quod illud quod sacrum concilium Constantiense, universalem Ecclesiam repræsentans, approbavit et approbat in favorem fidei et ad salutem animarum, quod hoc est ab universis Christi fidelibus approbandum et tenendum; et quod condemnavit et condemnat, esse fidei et bonis moribus contrarium, hoc ab eisdem esse tenendum pro condemnato, credendum et asserendum. Item utrum credat quod condemnationes J. Wiclef, J. Huss et Hieronymi de Praga, factæ de personis eorum, libris et documentis per sacrum generale concilium Constantiense fuerint rite et juste factæ, et quolibet catholico pro talibus tenendæ et firmiter asserendæ. *Conc. Constantien.*, p. 268.

et en
non
...
cf. 429

Wiclef et Jean Huss, mais en général à tout ce qui a été fait en faveur de la foi, des mœurs, du salut des âmes. L'adhésion aux condamnations spéciales contre les hérésies du temps n'est qu'une application du principe général posé par le Souverain Pontife. Ainsi, quoique dans la bulle *Inter cunctas* il ne soit pas fait mention ni de la condamnation de la doctrine de Jean Petit sur le tyrannicide prononcée dans la quinzième session, ni des décrets célèbres des quatrième et cinquième sur l'autorité du concile général, est-il possible, en présence de la généralité des termes dont se sert le Pape, de prétendre qu'il a voulu les excepter? Une pareille interprétation est-elle admissible? Ceux qui la soutiennent doivent se résigner à dire que les décrets contre la doctrine révolutionnaire du tyrannicide, et ceux des quatrième et cinquième sessions qui règlent les rapports des conciles généraux avec les Papes, n'intéressent ni la foi, ni les mœurs, ni le salut des âmes!

VII. Aveu de Muzzarelli.

Aussi Muzzarelli lui-même est-il forcé de reconnaître que l'argument tiré de la bulle *Inter cunctas* en faveur de l'autorité indivisible du concile de Constance *a sa valeur et sa force* [1]. Il est vrai qu'ensuite, par une argumentation subtile, il veut affaiblir cet aveu. Mais il n'y réussit pas, puisqu'il est obligé de dire, pour ne pas faire mentir le Pape, *absque veritatis offensa*, que le concile de Constance, quoique selon lui il ne soit devenu vraiment général que

[1] Habet hoc argumentum suam speciem, verum etiam suum robur. *De auct. Rom. Pont.*, t. II, p. 420.

par la réunion des obédiences séparées et par la présence d'un Pontife incontesté, *est un par l'autorité, la valeur et la dignité*, et qu'ainsi il est véritablement pour nous concile général dans toutes ses parties[1].

C'est tout ce que nous demandons.

VIII. Nouvelles objections.

Décidés à trouver des réserves dans les approbations données par Martin V au concile de Constance, ses adversaires invoquent encore quelques paroles prononcées par le Pape dans la dernière session, et par lesquelles il déclara « qu'il n'approuvait que ce qui avait été déterminé synodalement et en matière de foi[2]. »

Cette déclaration fut faite, on le sait, à l'occasion d'une demande présentée par les ambassadeurs du roi de Pologne, et qui tendait à faire condamner par tout le concile et dans une session générale un livre écrit par le dominicain Falckenberg contre le roi de Pologne. Ce livre avait été déjà condamné par les commissaires du concile et dans des congrégations particulières. Le Pape, pour ne pas prolonger le concile qui finissait, refusa de faire prononcer cette condamnation en session générale, et ce fut alors

[1] Principalis ad se trahebat inferiorem, et eam in se quasi virtute continebat, ita ut de duobus tempore dissitis fieret unum auctoritate, virtute et dignitate. *De auct. Rom. Pont.*, t. II, p. 422.

[2] Sanctissimus dominus noster Papa dixit respondendo ad prædicta, quod omnia et singula determinata conclusa et decreta in materiis fidei per præsens concilium, conciliariter tenere et inviolabiliter observare volebat, et numquam contraire quoquomodo. Ipsaque sic conciliariter facta approbat et ratificat, et non aliter, nec alio modo. *Conc. Constantien.*, p. 258.

qu'il fit la déclaration que nous venons de rapporter.

Mais en vérité que peut-on conclure de ces paroles contre l'autorité générale et indivisible du concile de Constance? Quel théologien a jamais prétendu que tout ce qui s'était dit et fait à Constance, dans les commissions et congrégations particulières, avait l'autorité et la force d'une décision conciliaire? N'est-il pas évident qu'on ne peut attacher ce haut et sacré caractère qu'à ce qui a été publié dans les réunions générales et solennelles du concile? en d'autres termes, à ce qui a été fait *conciliariter?*

Dira-t-on que cette expression, *conciliariter,* exclut les sessions tenues avant la réunion des obédiences séparées? Mais nous venons de prouver que Martin V, et par sa bulle *Inter cunctas* et par toute sa conduite, a toujours attribué le caractère d'œcuménicité à toutes les sessions solennelles du concile. Quant à la restriction aux matières de la foi, elle doit s'entendre de manière à ne pas mettre ce Pontife en opposition avec lui-même; et comme dans la bulle *Inter cunctas* il unit toujours aux matières de la foi celle des mœurs et ce qui se rapporte au salut, il faut reconnaître que son approbation embrasse toutes ces choses, qui sont d'ailleurs inséparables.

IX. Décrets des sessions quatrième et cinquième.

Les objections que nous venons de discuter n'ont d'autre but que d'affaiblir l'autorité des quatrième et cinquième sessions, où furent portés les décrets célèbres touchant les rapports des conciles généraux avec les Papes. Bientôt nous donnerons le texte de ces décrets et nous en chercherons le sens. Déjà leur

autorité se trouve établie par notre démonstration de l'indivisible œcuménicité du concile de Constance. Nous croyons cependant utile d'ajouter encore quelques observations qui s'appliquent spécialement aux quatrième et cinquième sessions.

Nous disons d'abord que ces décrets rentrent évidemment dans le nombre de ceux qui ont été approuvés par le pape Martin V.

En effet ces décrets concernent des matières qui appartiennent, par leur nature, à la foi, puisqu'ils ont pour but d'expliquer le droit divin et le genre de puissance accordé immédiatement par Jésus-Christ tant aux successeurs de saint Pierre qu'aux évêques assemblés dans un concile général. Ils ont été faits *conciliairement*, puisqu'ils ont été dressés dans deux sessions générales et publiques. Si Martin V avait voulu les excepter, il aurait dû avertir de cette exception et l'Église et le monde. S'il ne l'a pas fait, c'est qu'il n'a pas voulu ni pu le faire.

Mais on objecte spécialement contre ces décrets qu'ils ont été portés avec précipitation et sans un mûr examen. Ceux qui présentent cette difficulté oublient que depuis dix ans on agitait dans l'Église la question de l'autorité respective des conciles et des papes, et qu'un nombre considérable d'écrits avait paru sur ces matières. On oublie surtout qu'à Constance même, et avant la quatrième session, toutes les opinions s'étaient produites par des discours et des mémoires, et qu'en particulier Pierre d'Ailly et Gerson pour le concile, le patriarche

d'Antioche pour le Pape, avaient épuisé la question.

Quelques écrivains objectent aussi qu'il y eut des opposants aux décrets des quatrième et cinquième sessions. Quoiqu'on n'ait jamais exigé l'unanimité absolue pour fonder la valeur des décisions conciliaires, nous répondons que cette unanimité cependant a existé à Constance pour tous les décrets solennels. Les opposants, en effet, finirent par se rallier aux doctrines du concile, comme en font foi son histoire et ses actes[1]. Nous pouvons citer pour exemples les cardinaux qui, sans nier les droits du concile à l'égard du Pape, ménagèrent d'abord Jean XXIII, mais l'abandonnèrent ensuite; et le patriarche d'Antioche qui, après avoir présenté au concile un mémoire pour établir la supériorité absolue du Pape sur le concile, se crut ensuite obligé à faire des excuses, et déclara qu'il n'avait pas l'intention de rien décider sur cette question, mais seulement de l'examiner *argutive et non determinative*[2].

Enfin, le mode de votation employé à Constance fournit aussi une objection qu'on fait valoir surtout contre les quatrième et cinquième sessions. Sans s'astreindre aux usages des conciles antérieurs, celui de Constance, pour de graves raisons dont il était seul juge, accorda le suffrage délibératif à tous les membres présents. Mais cette sage concession n'em-

[1] Voir en particulier *Conc. Constantien.*, p. 26 et 98.

[2] Gerson. *Oper.*, t. II, p. 955, 956; *Hist. de l'Église gallicane*, t. XV, p. 170 et suiv.

pêcha pas que le consentement des évêques ne donnât seul aux décrets du concile leur légitimité.

Après cette discussion, nous croyons pouvoir affirmer que les objections intéressées d'une école extrême ne parviennent pas à détruire l'œcuménicité indivisible du concile de Constance, depuis son ouverture, dans toutes ses sessions, et en particulier dans les quatrième et cinquième. L'autorité de cette sainte assemblée sort victorieuse de l'épreuve que veut lui imposer une critique partiale; et tout historien attentif sera obligé d'en venir aux aveux arrachés par la force des choses à Muzzarelli.

X. Nouvel aveu de Muzzarelli.

Le savant théologien, après avoir accumulé avec une prodigieuse subtilité toutes les objections possibles contre l'œcuménicité indivisible du concile de Constance, s'écrie : « Je suis entré dans toutes ces disputes surabondamment, et non par nécessité. Que les décrets de la cinquième session possèdent, si on le veut, l'autorité des décrets d'un concile général; qu'ils aient été, si cela plaît, confirmés par Martin V, qu'en résulte-t-il[1]? »

Nous répondons : La nécessité de chercher, avec respect et avec soin, le vrai sens, la vraie portée de ces décrets; et c'est ce que nous allons essayer de faire.

[1] *De auct. Rom. Pont.*, t. II, p. 427.

CHAPITRE VI.

SUITE DU CONCILE DE CONSTANCE.

Seconde question.

DOCTRINE DES DÉCRETS DE LA QUATRIÈME ET DE LA CINQUIÈME SESSION.

SOMMAIRE. — I. Décrets de la quatrième et de la cinquième session. — II. Éclaircissement de la première difficulté. — III. Ces décrets, en matière de foi, ne contiennent pas des *articles de foi*. — IV. Ils sont une loi *constitutionnelle* réglant l'usage de la puissance ecclésiastique. — V. Première interprétation de cette loi et aveu de Muzzarelli. — VI. Seconde interprétation abandonnée par Muzzarelli. — VII. Autre interprétation susceptible d'un sens hétérodoxe et d'un sens orthodoxe, selon Muzzarelli. — VIII. Explication de l'École de Paris et du clergé français. — IX. Le concile de Constance lui-même interprète sa loi. — X. La vraie nature et la vraie portée de cette loi. — XI. Dernière réponse à Muzzarelli.

1. Décrets des quatrième et cinquième sessions.

On a élevé contre l'authenticité des décrets de la quatrième session des doutes bien peu fondés. Mais nous n'avons pas besoin d'entrer dans cette question, qui a été du reste fort bien éclaircie[1], puisque le décret de la cinquième session, admis unanimement comme l'œuvre incontestable du concile, nous suffit pleinement.

Voici ce décret : « Le sacré synode de Constance faisant un concile général légitimement assemblé à la gloire du Dieu tout-puissant pour l'extirpation du schisme et pour l'union et la réformation de l'Église dans son chef et dans ses membres, voulant exécuter

[1] *Histoire de l'Eglise gallicane*, l. XV, p. 486 et suiv.

plus facilement, plus sûrement, plus abondamment et plus librement cette union et cette réformation, ordonne, définit, décerne et déclare ce qui suit :

» Ce concile, légitimement assemblé dans le Saint-Esprit, faisant un concile général et représentant l'Église catholique, tient immédiatement de Jésus-Christ une puissance à laquelle toute personne, de quelque condition et dignité qu'elle soit, même papale, est obligée d'obéir en ce qui regarde la foi, l'extirpation du présent schisme, et la réformation de l'Église dans son chef et dans ses membres.

» Quiconque, de quelque condition ou dignité qu'il soit, même papale, refusera opiniâtrément d'obéir aux statuts, ordonnances ou préceptes que ce saint concile ou tout autre concile général légitimement assemblé a faits ou pourra faire sur les matières dont on vient de parler ou sur quelque chose qui les regarde, s'il ne revient à résipiscence, sera puni comme il le mérite, et l'on emploiera même contre lui, s'il est nécessaire, les autres moyens de droit[1]. »

[1] Hæc sancta synodus Constantiensis generale concilium faciens, pro extirpatione ipsius schismatis, et unione et reformatione Ecclesiæ Dei in capite et in membris, ad laudem omnipotentis Dei, in Spiritu sancto legitime congregata, ad consequendum facilius, securius, liberius unionem et reformationem Ecclesiæ Dei ordinat, diffinit, decernit, et declarat, ut sequitur.

Et primo declarat, quod ipsa in Spiritu sancto legitime congregata, concilium generale faciens, et Ecclesiam catholicam repræsentans, potestatem a Christo immediate habet, cui quilibet cujuscumque status vel dignitatis, etiamsi papalis existat, obedire tenetur in his quæ pertinent ad fidem et extirpationem dicti schismatis, et reformationem dictæ Ecclesiæ in capite et in membris.

Item declarat, quod quicumque cujuscumque conditionis status,

Après d'autres décrets moins importants pour l'objet de cette étude, les actes de Constance rapportent que le promoteur du concile proposa un règlement sur « des matières de foi », *in materia fidei*, c'est-à-dire un système de procédure contre les erreurs de Wiclef et de Jean Huss, règlement qui fut approuvé unanimement par le concile, comme le furent aussi les décrets précédents.

Voilà ce qu'il y a eu de plus remarquable dans la cinquième session du concile de Constance.

Cet incident de la lecture, à la fin de la cinquième session, d'un règlement *sur des matières de foi*, a fait naître une difficulté qu'il faut sur-le-champ écarter.

II. Première difficulté.

Nous avons établi que le décret de la cinquième session touchait à des matières de foi, et rien n'est plus évident, puisque ce décret déclare quelle est l'étendue de la puissance accordée par Jésus-Christ aux conciles généraux et aux Papes. Cependant, de ce que le concile, à la fin de la cinquième session, approuva un règlement *sur des matières de foi*, on a voulu en conclure qu'il avait fait une distinction essentielle entre son décret sur la puissance ecclésiastique et les matières de la foi, et que par consé-

dignitatis, etiamsi papalis, qui mandatis, statutis seu ordinationibus, aut præceptis hujus sacræ synodi et cujuscumque alterius concilii generalis legitime congregati, super præmissis, seu ad ea pertinentibus, factis, vel faciendis, obedire contumaciter contempserit, nisi resipuerit, condignæ pœnitentiæ subjiciatur, et debite puniatur, etiam ad alia juris subsidia (si opus fuerit) recurrendo. *Conc. Constantien.*, p. 22 ad p. 26.

quent, d'après le concile lui-même, le premier décret n'était point en matière de foi.

Pour dissiper ce nuage, il suffit de citer le texte même qui fait naître la difficulté. Le promoteur lut d'abord le décret sur la puissance du concile, et d'autres encore qui n'étaient que la suite du premier. « Après ces choses, le révérend père et seigneur André, évêque élu de Posen, donna lecture des règlements suivants, qui sont en matière de foi et concernent la cause de Jean Huss[1]. »

De ce que l'affaire de Jean Huss concernait essentiellement la foi, s'ensuit-il que le décret sur la puissance ecclésiastique ne la touchait d'aucune manière? Non évidemment, et les actes du concile peuvent ranger le procès de Jean Huss, de Jérôme de Prague, de Wiclef dans les matières de la foi, sans qu'on puisse en conclure que les Pères regardaient le décret sur la puissance ecclésiastique comme leur étant entièrement étranger.

La question doit donc être décidée par la nature des choses, et dès lors elle n'est plus douteuse, comme nous l'avons vu.

III. Le décret de la cinquième session ne forme pas un dogme de foi.

Le décret de la cinquième session touche donc aux matières de foi. Mais forme-t-il un article de foi? Nouvelle et très-importante question, qui demande de nous une attention particulière.

[1] Quibus peractis, supradictus reverendus pater dominus Andreas electus Posnaniensis, in materia fidei, et super materia Joannis Huss legebat quædam avisamenta, quæ sequuntur et sunt talia. *Conc. Constantien.*, p. 24.

Les théologiens, avec Melchior Canus [1], donnent certaines règles propres à faire discerner, dans les enseignements de l'Église, ce qui est dogme ou article de foi de ce qui ne porte pas ce caractère. Nous croyons pouvoir résumer ces règles dans les propositions suivantes : Il y a définition ou article de foi lorsqu'une doctrine très-nettement exprimée et très-certainement contenue dans l'Écriture ou dans la tradition est proposée par l'Église aux fidèles comme objet de croyance et dogme de la foi catholique. Il y a encore article de foi lorsque les doctrines ou propositions contraires sont déclarées hérétiques, et lorsque leurs sectateurs sont frappés, selon l'usage ordinaire, d'anathème ou d'excommunication.

Ces règles sont très-sages et fondées sur la nature des choses. Nous ne croyons pas cependant qu'on puisse les appliquer indistinctement et rigoureusement à tous les documents auxquels l'antiquité ecclésiastique a attribué l'autorité dogmatique. Il ne faudrait pas non plus conclure de ces règles que l'infaillibilité de l'Église est attachée à des formules. L'Église est toujours infaillible quand elle propose

[1] Prima, si contrarium asserentes, pro hæreticis judicentur. Secunda, cum in hanc formam synodus decreta præscribit, si quis hoc aut illud senserit, anathema sit. Tertia, si in eos qui contradixerint excommunicationis sententia ipso jure feratur. Quarta, si quidquam expresse et proprie a fidelibus firmiter credendum, aut tanquam dogma fidei catholicæ accipiendum dicatur, vel aliis similibus verbis aliquid Evangelio doctrinæve Apostolorum contrarium. Dicatur autem non ex opinione sed certo et firmo decreto. CANUS, *De locis theol.*, lib. V, cap. V.

au monde la révélation divine; elle est infaillible dans tous ses enseignements relatifs à la foi et aux mœurs, et les formules qu'elle emploie dans ses enseignements servent surtout à nous faire connaître le sens précis de ses décisions et le degré d'obligation qu'elle veut leur donner.

Après ces courts éclaircissements, disons qu'il suffit de rapprocher ces règles du décret de la cinquième session de Constance, pour rester convaincu que ce décret ne contient pas un article de foi. En effet, la doctrine de ce décret n'est point donnée comme un dogme de la foi catholique; et ce décret n'est point présenté comme une exposition de la foi, comme une règle de foi, comme un décret de foi.

IV. Ce décret est une loi constitutionnelle.

Qu'est-il donc? Selon les termes mêmes des actes du concile, ce décret est une *constitution synodale*[1], ou *une loi constitutionnelle*, qui a pour objet de régler l'usage de la puissance ecclésiastique, c'est-à-dire de déterminer les droits et les devoirs de cette puissance. Le concile, nous le répétons, ne propose pas ce décret comme un dogme de la foi; mais par la nature des choses, ce décret appartient au domaine de la foi, puisqu'il touche au droit divin et aux premiers intérêts de la religion et du salut des âmes.

Le concile de Constance a donc voulu donner au décret de la cinquième session l'autorité d'une dé-

[1] Certa capitula per modum constitutionum synodalium.... Sancta synodus Constantiensis generale concilium faciens.... diffinit, decernit et declarat.... *Conc. Constantien.*, p. 22.

cision conciliaire en matière de foi, sans faire de ce décret un dogme de foi rigoureusement défini. Il a usé de cette sage réserve pour ménager les théologiens qui professaient sur la puissance du Pape des opinions extrêmes. Aussi, nonobstant le décret de Constance, la doctrine de la supériorité absolue du Pape sur le concile a-t-elle été professée et soutenue dans l'Église; et lorsque les ecclésiastiques restés à Bâle après la translation de ce concile voulurent élever au rang des vérités de la foi les décrets des quatrième et cinquième sessions de Constance pour s'en faire une arme défensive et offensive, ils furent justement condamnés par le pape Eugène IV, avec l'approbation du concile de Florence.

Mais si le décret de Constance ne nous présente pas le caractère auguste des dogmes rigoureusement définis, il n'en est pas moins digne du plus profond respect, et il possède toute l'autorité qui s'attache à une loi constitutionnelle émanée d'un concile général et réglant l'usage de la puissance ecclésiastique. Il nous importe donc infiniment de connaître le vrai sens de ce décret.

V. Première interprétation de cette loi et aveu de Muzzarelli.

Diverses interprétations ont été proposées. La première, donnée par l'école extrême, consiste à prétendre que ce décret n'a été fait que pour les temps de schisme, et qu'il ne peut être appliqué qu'à un Pape dont la légitimité est douteuse. Dans ces circonstances malheureuses, disent ces théologiens, le concile est évidemment supérieur au Pape. C'est le concile qui doit remédier aux maux de l'Église par

l'exercice de la toute-puissance que le décret de Constance lui attribue. Mais, ajoutent-ils, de ces cas exceptionnels, on ne peut rien conclure contre l'autorité d'un Pape certainement légitime et universellement reconnu.

Quelles sont les preuves sur lesquelles s'appuie cette première interprétation? Les théologiens qui la défendent veulent que le sens du décret soit déterminé par le but même que le concile se proposait d'atteindre. Or ce but était l'extinction du schisme qui désolait l'Église. Donc, selon ces théologiens, l'obéissance que les Papes doivent aux conciles généraux ne doit s'entendre que pour les temps de schisme.

Le raisonnement aurait sa force si le décret dont nous cherchons le vrai sens n'assignait au concile d'autre objet que l'extirpation du schisme. Mais il joint à cet objet, d'une extrême importance sans doute, l'exposition et la défense de la foi, la réforme de l'Église dans son chef et dans ses membres; et il déclare que le Pape doit obéir au concile en tout ce qui regarde la foi et la réformation de l'Église, comme en ce qui touche à l'abolition du schisme. Est-ce seulement dans des temps de schisme et sous des papes douteux qu'on peut déclarer les dogmes de la foi et réformer la discipline? N'est-il pas certain que tous les conciles généraux ont été convoqués pour exposer, expliquer, défendre la foi; établir, réformer, sanctionner la discipline? Ce qui s'est fait dans le passé ne peut-il pas se faire encore dans

l'avenir? La déclaration de la foi, la réforme de la discipline sont de tous les temps, peuvent se faire dans tous les temps, dans les temps de paix comme dans les temps de schisme; et bien plus facilement dans les temps paisibles que dans les temps troublés. C'est donc par un procédé arbitraire et illogique qu'on veut restreindre à un temps particulier ce qui, par sa nature, s'étend à tous les temps.

Mais le concile de Constance a prévu l'objection, et il l'a écartée à jamais par les paroles les plus claires et les plus précises, lorsqu'il a dit « que quiconque, de quelque condition ou dignité qu'il soit, même papale, refusera opiniâtrément d'obéir aux statuts, ordonnances, préceptes que ce saint concile, OU TOUT AUTRE CONCILE GÉNÉRAL LÉGITIMEMENT ASSEMBLÉ, a faits ou pourra faire sur les matières dont on vient de parler ou sur quelque chose qui les regarde, s'il ne revient à résipiscence, sera puni comme il le mérite[1]. »

Ces paroles, *ou tout autre concile général légitimement assemblé,* prouvent avec une évidence complète que le concile n'a pas restreint aux circonstances particulières où il se trouvait le pouvoir qu'il s'est attribué.

Une autre preuve non moins décisive est tirée des lois que le concile de Constance a imposées aux papes futurs. Nous ferons connaître plus tard ces lois, dont les principales sont renfermées dans le chapitre *Frequens*[2].

[1] *Conc. Constantien.*, p. 22 ad 26. — [2] *Ibidem*, p. 238.

Or à quels Papes ces lois sont-elles imposées? Est-ce seulement aux papes douteux et dans un temps de schisme? Non; le concile ne distingue pas les temps de schisme des autres temps. Il fait des lois qui, dans son intention, devaient durer toujours, et qui devaient être appliquées par tous les papes. Il s'attribuait donc alors une autorité sur les papes certains eux-mêmes; et en cela il se montrait conséquent aux principes qu'il avait posés dans le décret de la cinquième session.

Si on prend la peine de lire les pages où Muzzarelli a voulu justifier l'ancienne interprétation qui restreignait au temps de schisme et des papes douteux les décrets de la quatrième et de la cinquième session, on y verra que, malgré tous les efforts de la plus habile dialectique, il est obligé d'avouer que cette explication, quoique appuyée, dit-il, sur de bonnes raisons, n'est pas *entièrement certaine*[1].

VI. Seconde interprétation abandonnée par Muzzarelli.

Désespérant de pouvoir démontrer que les décrets de Constance doivent être restreints au temps d'un schisme ou d'un pape douteux, d'autres théologiens proposent un nouveau moyen d'en limiter la portée. Selon leur explication, le Pape ne serait justiciable du concile général que s'il tombait dans une hérésie privée, notoire et incorrigible, ou s'il fomentait un schisme, ou s'il s'opposait à la réforme nécessaire de l'Église. Dans tous ces cas, disent ces théologiens avec Muzzarelli, le Pape, par l'obstination dans l'hé-

[1] MUZZARELLI, *De auctor. Rom. Pont.*, t. II, p. 398.

résie, par la faveur accordée au schisme, par son opposition coupable à la réforme ecclésiastique, se séparerait lui-même de l'Église, et le concile pourrait déclarer qu'il a cessé d'être pape[1].

Mais Muzzarelli ajoute que cette explication est plutôt *spéculative* que *pratique*, parce qu'un Pape certain ne tombera jamais, selon lui, dans les crimes énormes qui lui feraient encourir la peine de la déposition; parce que les trois conditions exigées ne pouvant jamais, toujours selon son opinion, se rencontrer simultanément, le cas devient tout à fait chimérique. D'ailleurs Muzzarelli reconnaît franchement que cette seconde explication fait violence à la généralité des termes employés par le concile, et que par conséquent elle est moins probable encore que la première[2].

Ici Muzzarelli a raison. A qui persuadera-t-on qu'un concile général, voulant régler l'usage de la puissance ecclésiastique, n'a porté des décrets aussi nécessaires et aussi solennels que pour des cas spéculatifs et chimériques! Sans doute on peut espérer que Dieu écartera généralement de son Église les coupables excès qui appelleraient la justice suprême du concile général. Mais en présence de la chute de Libère, de l'erreur de Vigile, de celle d'Honorius;

[1] *De auct. Rom. Pont.*, t. II, p. 399.

[2] Adde quod verba decreti Constantiensis prout jacent vim aliquam subirent, si in hunc sensum detorqueri deberent. Quaproter hæc secunda explicatio videtur forte minus probabilis quam prima. *De auct. Rom. Pont.*, t. II, p. 400.

en présence des odieux scandales donnés par plusieurs Papes au dixième et au onzième siècle; en présence des profondes perturbations du quatorzième et du quinzième, en présence de l'opposition funeste faite trop souvent aux réformes les plus nécessaires, nul n'a le droit d'affirmer que les décrets de Constance ne pourront jamais recevoir une application pratique.

La seconde interprétation des décrets de Constance est donc aussi contraire au texte des décrets qu'au respect dû au concile et à l'expérience historique.

VII. Autre interprétation susceptible d'un sens hétérodoxe et d'un sens orthodoxe, selon Muzzarelli.

A l'opposé de ces explications restrictives se présente celle qui donne aux décrets le sens le plus étendu, et qui attribue au concile une supériorité absolue et illimitée sur le Pape. Cette explication, selon Muzzarelli, peut être prise dans un sens hétérodoxe et dans un sens orthodoxe. Elle serait hétérodoxe si on inférait de cette subordination absolue du Pape au concile que le Pape, dans le concile, n'est que le premier entre ses égaux; que la primauté du Pape est purement honorifique et non pas juridictionnelle; que le Pape ne possède pas la suprême puissance dans l'Église; qu'il est permis à chacun, et dans toute cause, d'appeler du Pape au concile; qu'enfin le gouvernement de l'Église n'est point monarchique, mais purement aristocratique. Mais si on écarte toutes ces fausses conséquences, qu'on respecte tous les droits divins du Pape, et qu'on se borne à dire que le Pape, même légitime, est inférieur au concile général et soumis à ses canons; que les décrets du Pape, dans les questions

de foi, peuvent être réformés par le concile général, et même rejetés comme hérétiques, l'interprétation absolue, dit Muzzarelli, n'a rien de contraire à l'orthodoxie[1].

Le savant théologien semble même attribuer cette doctrine absolue, mais orthodoxe, à tout le clergé français.

De ce qu'une doctrine n'est pas essentiellement contraire à la foi, il ne s'ensuit pas qu'elle soit entièrement vraie. C'est, selon nous, le cas du système orthodoxe, qui, se fondant sur les décrets de Constance, voudrait attribuer au concile une supériorité absolue et illimitée sur le Pape; et nous sommes heureux de prouver d'abord que les plus illustres représentants du clergé français n'ont point admis cette doctrine.

VIII. Explication du clergé français.

Écoutons, en premier lieu, le rapporteur de la commission qui prépara la Déclaration de 1682. « Il est vrai en un sens, dit-il, que le seul Pontife romain a une espèce d'autorité sur les conciles. C'est à lui à les convoquer et à les présider, et il n'y a point de présidence qui n'emporte quelque autorité. C'est le président qui propose les matières qui doivent être examinées, qui a droit de les expliquer, de demander les suffrages, de les recevoir, de conclure; et quoique l'Écriture marque que saint Jacques parla le dernier au concile des Apôtres, néanmoins il est aisé

[1] Supposito hoc decretorum sensu, manifeste eruitur, quod concilium est supra Papam; quod Papa est subditus canonibus concilii universalis; quod decreta Papæ in quæstionibus fidei possunt a concilio reformari, et etiam tanquam hæretica judicari. Hæc orthodoxi. *De auct. Rom. Pont.*, t. II, p. 401.

de voir que saint Pierre y eut la principale part[1]. »

« Dans l'ordre ordinaire, dit Bossuet, et il répète souvent cette maxime, le Pape doit être le chef et le premier mobile des décisions du concile[2]. » Le grand évêque déclare plusieurs fois que le Pape approuvant le décret d'un concile, ou le concile approuvant un décret du Pape, « se communiquent réciproquement un nouveau degré d'autorité, parce que l'union du chef et des membres est ce qui donne à l'Église catholique une force invincible[3]. » Dans un autre endroit de la *Défense*, il blâme les Pères de Bâle d'avoir nié au Pape le droit de transférer les conciles, en aucun cas, et d'avoir érigé en vérité de foi cette proposition exorbitante[4].

« Les décrets de Constance, dit à son tour le cardinal de la Luzerne, établissent la supériorité du concile sur le Pape seulement relativement à la foi, au schisme et à la réformation de l'Église, dans le chef et dans les membres. Ils n'interdisent pas au Pape le droit de transférer le concile dans le cas de nécessité : ce qui est un quatrième point de supériorité, tout différent des trois établis par le concile de Constance[5]. »

Il est donc vrai que les plus illustres théologiens

[1] *Rapport fait à l'assemblée générale du clergé de France de* 1682, par Gilbert DE CHOISEUL DU PLESSIS-PRASLIN, évêque de Tournay, p. 80.

[2] *Defensio Declar.*, lib. VII, cap. XVI.

[3] *Defens.*, lib. V, cap. XXVIII et XXXI.

[4] *Defens.*, lib. VI, cap. IX.

[5] *Sur la déclar. de l'assemblée du clergé de France en* 1682, p. 449.

français ont voulu concilier la supériorité, dans certains cas déterminés, de tout concile légitime sur tout Pape avec les priviléges divins et la grandeur du souverain pontificat. Dans cette sage conduite, ils se sont montrés les fidèles interprètes des décrets de Constance. Car, comme le fait remarquer avec raison le cardinal de la Luzerne, le décret de la cinquième session ne parle que de la foi, du schisme, de la réformation de l'Église. Il ne porte aucune atteinte aux droits du Pape de convoquer, de présider, de diriger, de transférer, de dissoudre, de confirmer le concile. Les causes ecclésiastiques et personnelles restent aussi en dehors du décret.

IX. Le concile interprète sa loi.

Cette sage réserve nous paraît indiquer évidemment l'intention du concile de ne pas porter la moindre atteinte aux droits de la papauté. Et il n'en pouvait être autrement dans une assemblée dirigée par l'Esprit-Saint. Aussi le concile s'empressa-t-il de relever l'autorité du Pape quand il en trouva l'occasion. Il condamna dans Wiclef cette proposition : « Il n'est pas de nécessité de salut de croire que l'Église romaine a la suprématie entre toutes les autres. » « Cette proposition est une erreur, dit le concile, si par l'Église romaine on entend l'Église universelle, ou le concile général, ou si on nie la primauté du Souverain Pontife sur toutes les Églises particulières[1]. »

D'autres propositions contraires à l'autorité du

[1] *Conc. Constantien.*, p. 47 et 265 ; bulle *Inter cunctas*.

Souverain Pontife sont également condamnées dans Jean Huss[1]. Jérôme de Prague aussi dut souscrire une abjuration où il promettait « de se soumettre à la sainte Église romaine, au Siége Apostolique et au saint concile, et d'adopter de cœur et de bouche toutes les décisions concernant la religion chrétienne émanées de l'Église romaine, du Siége Apostolique et du saint concile[2] ». Dans cette profession de foi, dictée par le concile de Constance, l'autorité du Siége Apostolique est mise au niveau de celle du concile général lui-même. Et c'est avec raison, car ces deux autorités n'en font qu'une.

Enfin, après l'élection de Martin V, le plus profond respect lui fut témoigné par le concile, les plus grands honneurs lui furent déférés; et le concile voulut que tous les décrets qui suivirent l'élection fussent portés, selon l'usage des conciles présidés par les Papes en personne, au nom même du Souverain Pontife.

Qu'il nous soit permis de le répéter : la majesté inviolable du souverain pontificat, si nécessaire à l'unité et au bon ordre de l'Église, n'a point été, ne pouvait pas être abaissée par le concile de Constance. Et cependant les décrets de la quatrième et de la cinquième session subsistent dans toute leur force, et doivent s'entendre de tous les conciles généraux et de tous les Papes. Les droits du concile qu'ils proclament, pour n'être point absolus et illimités, n'en

[1] *Conc. Constantien.*, p. 129 et seq.
[2] *Ibidem*, p. 164.

sont pas moins réels et applicables dans les cas prévus. En nous tenant éloigné de tout excès, essayons de préciser la nature et l'étendue de ces droits; et, au risque de nous répéter, résumons d'abord cette grave discussion.

X. Vraie portée de cette loi.

Nous avons démontré, ce nous semble, l'œcuménicité entièrement indivisible du concile de Constance. Les quatrième et cinquième sessions possèdent ce caractère sacré comme les autres. Il est donc d'une extrême importance de connaître la vraie portée des décrets qui furent rendus, dans ces célèbres sessions, sur la puissance ecclésiastique. Ces décrets ne contiennent pas un dogme de foi; mais il est impossible de ne pas leur attribuer la valeur d'une loi *constitutionnelle* concernant des matières de foi. Une loi constitutionnelle en matière de foi, promulguée par un concile général, mérite l'attention, le respect, l'obéissance de tous. Qui pourrait le nier?

Les écoles théologiques ne sont pas d'accord sur l'interprétation de cette loi constitutionnelle. Nous avons dû soumettre à un examen sérieux les diverses explications qu'on propose.

Celles qui veulent restreindre l'application de cette loi aux temps des schismes, aux papes douteux, à l'hérésie privée d'un Pape, à son hostilité contre l'Église, nous ont paru inconciliables avec la teneur même de la loi; et nous avons eu la satisfaction de constater que Muzzarelli partage cette opinion.

L'explication qui veut tirer de la loi de Constance la supériorité absolue et illimitée du concile sur le

Pape, même prise dans le sens orthodoxe qu'elle peut présenter, semble méconnaître l'étendue des droits du Siége Apostolique; et elle n'est pas en harmonie avec les vraies intentions du concile, ni avec la vraie doctrine du clergé français.

Donc, lorsqu'on veut se faire une notion exacte de la portée constitutionnelle de la loi de Constance, il faut d'abord écarter toute idée de supériorité absolue et illimitée du concile sur le Pape, et n'oublier jamais : premièrement, que le Pape, dans le concile comme hors du concile, conserve tous les priviléges qu'il a reçus du Souverain Maître; secondement, que les droits du concile ne doivent jamais être étendus au delà des termes de la loi promulguée à Constance.

Nous ne croyons pas nécessaire d'énumérer de nouveau les droits divins de la papauté dans les conciles généraux; nous venons de le faire.

Quant aux droits du concile, déterminés irrévocablement par la loi constitutionnelle de Constance, ils ne sont que la consécration légale et solennelle de la pratique constante et universelle des conciles généraux, comme nous le savons déjà par l'histoire même de ces conciles. Le vrai et légitime concile général, selon la tradition universelle et aux termes de la loi de Constance, le vrai et légitime concile général, convoqué, présidé, dirigé par le Pape, dans les temps ordinaires, ne tient son autorité que de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Il n'a d'autre maître que Jésus-Christ, c'est-à-dire qu'il ne connaît de règle absolue de ses jugements que

l'Écriture, la tradition, la foi et les décisions de l'Église. Jésus-Christ est au milieu du concile général pour l'éclairer et l'assister. Sous cette divine influence, libre dans ses délibérations et dans ses votes, portant ses décrets à la majorité des suffrages, le concile restera toujours dans la vérité; les promesses divines en sont l'infaillible garant. Sans doute le concile aura les plus grands égards pour les opinions, les vœux, les enseignements de son chef. Mais ce chef, n'étant pas le maître absolu du concile, ne pouvant lui imposer d'autorité ni ses volontés ni ses jugements, ne devant porter aucune atteinte à la liberté du concile, ce chef, disons-nous, ne peut point se séparer de la grande majorité des évêques; et il devra prononcer les sentences selon les votes de cette grande majorité, dans toutes les questions qui concerneront la foi, l'extinction des schismes, la réforme de l'Église. Nous n'examinerons pas longuement ici ce qui arriverait dans le cas où le Pape refuserait obstinément de confirmer les décisions de cette grande majorité, et où il naîtrait de ce refus un conflit gravement périlleux pour la foi et pour l'Église. Si tous les moyens de conciliation et de temporisation étaient rendus inutiles, le Pape s'exposerait à la rigueur des peines canoniques. Aux termes des décrets de Constance, il pourrait être déposé, et un autre Pape serait immédiatement élu. Mais nous pouvons espérer que Dieu épargnera toujours à son Église ces formidables épreuves; et l'un des motifs les plus sérieux de notre espoir, c'est cette loi même de Con-

stance, dont l'efficacité salutaire les rendra probablement à jamais impossibles[1].

Tels nous paraissent être le sens et le but providentiel de la loi de Constance. Elle traduit la vraie nature d'une institution divine qui se présente sous la forme d'une monarchie efficacement tempérée d'aristocratie. Elle fait une juste part au Pape et au concile. Cette loi constitutionnelle n'a rien innové dans l'Église de Jésus-Christ. Ne craignons pas de répéter que les conciles généraux ont soumis à un examen libre et juridique les décisions émanées des Papes seuls. Répétons encore que plusieurs de ces conciles ont jugé des Papes : celui de Constance a jugé Jean XXIII; celui de Vienne, Boniface VIII; ceux de Constantinople ont condamné Honorius et Vigile. N'oublions pas enfin que ces droits de l'Église, dans certains cas, ont été proclamés par le code canonique et reconnus par les plus grands Papes du moyen âge, les Innocent III, les Innocent IV. Dans ce grand ensemble, tout se suit, tout s'harmonise, tout se soutient, et le concile de Constance n'a fait que décréter plus clairement et plus solennellement le droit constant et universel.

XI. Dernière réponse à Muzzarelli.

En finissant cette longue dissertation, qu'il nous soit permis de retourner encore à Muzzarelli. Le savant théologien, nous l'avons vu, n'est point satisfait des explications qui restreignent la portée des décrets de Constance aux temps des schismes, des Papes douteux, ou tombés dans une hérésie privée, ou faisant une coupable opposition à la réforme de

[1] Voir sur toute cette matière t. II, liv. IV et V, *passim*.

l'Église. Mais l'explication qui, en maintenant tous les droits du pontificat suprême et en évitant avec soin de proclamer la supériorité absolue et illimitée du concile sur le Pape, se borne à affirmer les droits du concile dans les cas spécifiés par les décrets de Constance, lui paraît *inepte et absurde*. *Cette ineptie et cette absurdité* proviennent, ainsi le veut Muzzarelli, de ce que, dans le cas d'une résistance du Pape au concile, le Pape, comme président du concile, serait tenu de se corriger ou de se déposer lui-même[1]. Cette difficulté se trouve résolue par les faits : *ab actu ad posse valet consecutio*. Quelle ineptie, quelle absurdité y a-t-il eu, pour ne citer que ces deux exemples, et dans l'excommunication portée par le cinquième concile contre Vigile, et dans la déposition de Jean XXIII par le concile de Constance lui-même ?

Le concile de Constance est vraiment à plaindre quand il se trouve aux prises avec la critique du grave théologien ! Ses décrets les plus célèbres n'ont *aucun sens certain*, ou n'en présentent que *d'ineptes et d'absurdes!* C'est avec ce respect que le théologien romain traite le grand concile qui a sauvé la chrétienté d'une des crises les plus redoutables qu'elle ait traversées, et tiré l'Église romaine elle-même de l'abîme et du chaos où l'avaient jetée les passions coupables de ses cardinaux !

Muzzarelli porte aux théologiens français le défi de donner un sens raisonnable aux décrets de Constance. Nous croyons avoir relevé ce défi.

[1] *De auct. Rom. Pont.*, l. II, p. 395 à 413.

CHAPITRE VII.

SUITE DU CONCILE DE CONSTANCE.

Troisième question.

ACTES DU CONCILE CONFIRMATIFS DES DÉCRETS DES QUATRIÈME ET CINQUIÈME SESSIONS.

SOMMAIRE. — I. Certaines définitions dogmatiques du concile de Constance sont en accord avec la doctrine des quatrième et cinquième sessions. — II. Le concile exerce la juridiction qu'il s'est attribuée. — III. Martin V exécute les ordonnances du concile.

La tâche qui nous reste à remplir pour achever notre étude du concile de Constance est facile. Ce concile a-t-il donné lui-même, par certains actes solennels, une confirmation authentique de la doctrine contenue dans le célèbre décret que nous venons d'examiner? **I. Le concile a confirmé son décret.**

Nous avons déjà mentionné les décisions de la huitième session contre Wiclef, et transcrit la quarante et unième proposition de cet hérésiarque ainsi conçue : « Il n'est pas de nécessité de salut de croire que l'Église romaine soit suprême entre les autres Églises. » De quelle manière le concile a-t-il qualifié cette proposition? Nous l'avons déjà dit; mais il faut le répéter. « C'est une erreur, disent les Pères, si par le mot *Église romaine* on entend l'Église universelle ou le concile général, ou si l'on nie la primauté du Souverain Pontife sur



les autres Églises particulières[1]. » Dans la bulle *Inter cunctas*, le pape Martin V répète cette décision en employant les termes mêmes du concile, la répète avec une nouvelle approbation, la confirme par la puissance apostolique en se l'appropriant, et lui donne ainsi pour toutes les écoles le plus haut degré d'autorité[2].

Cette doctrine du concile de Constance et du pape Martin V est un des points les plus dignes de l'attention du théologien. En effet, lorsqu'ils établissaient cette doctrine, quel était le but du concile et du pape Martin V? Ils voulaient expliquer contre Wiclef ce qu'il fallait croire de nécessité de salut sur la primauté du Pape. Ils ne pouvaient, ils ne devaient donc rien omettre de ce qui appartient à cette foi nécessaire. Une omission, en pareille matière et dans de pareilles circonstances, eût été une violation d'un saint devoir, une infidélité dans l'accomplissement d'une sainte mission. Or, il est évident que le concile et Martin V attribuent au Pape la primauté sur toutes les Églises particulières, sans nier aucun des droits de l'Église universelle ou du concile général. La confession de la coexistence de ces droits, telle est, selon le concile et le pape Martin V, la foi nécessaire au salut.

[1] Non est de necessitate salutis credere Ecclesiam Romanam esse supremam inter alias ecclesias.... Error est si per Romanam Ecclesiam intelligat universalem Ecclesiam aut concilium generale aut pro quanto negaret primatum summi Pontificis super alias ecclesias particulares. *Conc. Constantien.*, p. 47.

[2] *Ibidem*, p. 265.

Martin V confirme de nouveau cette doctrine lorsqu'il veut qu'on interroge en ces termes les personnes suspectes d'hérésie : « Croyez-vous qu'un Pape canoniquement élu soit successeur de saint Pierre, et qu'il ait la souveraine autorité dans l'Église de Dieu [1] ? » On a remarqué que le souverain Pontife ne dit pas *sur l'Église de Dieu*, mais *dans l'Église de Dieu*, pour toujours réserver les droits du concile général.

On voit combien la doctrine du concile de Constance et du pape Martin V a été exacte, suivie, conséquente avec elle-même. Cette doctrine affirme avec une grande netteté la primauté du Saint-Siége et du Pontife romain contre toutes les hérésies qui la nient, et maintient en même temps le caractère tempéré de la monarchie pontificale, qui admet tous les droits du concile général et de l'épiscopat. Ainsi la doctrine des quatrième et cinquième sessions se trouve conservée, sans aucun détriment de la vraie grandeur du Siége Apostolique.

Les définitions de foi du concile de Constance confirment donc sa célèbre *constitution synodale* sur les rapports de l'épiscopat et du concile général avec le Pape, et le caractère essentiel de la monarchie ecclésiastique en ressort avec un nouvel éclat.

11. Le concile exerce la juridiction qu'il s'est attribuée.

Le concile de Constance a-t-il exercé cette autorité à l'égard du Pape qu'il s'est attribuée en certains cas

[1] Item utrum credat quod Papa canonice electus, qui pro tempore fuerit.... sit successor beati Petri, habens supremam auctoritatem in Ecclesiâ Dei. *Conc. Constantien.*, p. 270.

déterminés, et en particulier pour la réforme de l'Église? La réponse à cette question est dans le chapitre *Frequens,* dont nous avons déjà parlé. Le concile ordonne aux Papes d'assembler des conciles généraux dans un certain temps déterminé, et ensuite de dix ans en dix ans. Il veut qu'à la fin de chaque concile le lieu du concile futur soit fixé. Cette désignation doit se faire avec le consentement et l'approbation du concile. A défaut du Pape, le concile lui-même choisira le lieu de la réunion, et cette convocation faite par le concile sans le Pape sera valide. Enfin le Pape pourra abréger le temps marqué pour la tenue du futur concile, mais non le prolonger [1].

Dans la même session, nous trouvons encore le chapitre *Si vero* [2], où le concile donne les règles qui devraient être suivies, dans le cas d'un schisme, pour arriver promptement à son extinction. Nous y remarquons aussi le chapitre *Quanto Romanus Pontifex,* par lequel le concile prescrit au nouveau Pape la confession de foi qu'il doit faire après son élection en présence de ses électeurs, et avant que l'élection soit publiée [3].

III. Martin V exécute les prescriptions du concile.

Écoutons maintenant dans quels termes le pape Martin V se déclare disposé et résolu à exécuter les ordonnances et les constitutions du concile :

« Désirant, dit-il, et voulant exécuter le décret du présent concile général, qui ordonne, entre au-

[1] *Conc. Constantien.,* sessio XXXIX, p. 238.
[2] *Ibidem,* p. 239.
[3] *Ibidem,* p. 241.

tres choses, de célébrer des conciles généraux dans le lieu que le souverain Pontife est obligé de fixer, du consentement et avec l'approbation du saint concile, un mois avant la fin de ce concile, nous désignons, par ces présentes et avec l'approbation du concile, la ville de Pavie [1]. »

Martin V se croyait donc obligé par les lois et les constitutions du concile.

Les sages décrets de la trente-neuvième session commencèrent l'œuvre si nécessaire et si urgente de la réformation. Le concile voulait la terminer après l'élection du Pape et de concert avec lui. Dix-huit articles de réformation, presque tous relatifs à l'Église romaine et au Saint-Siége, furent proposés [2].

Après son élection, Martin V, pour donner satisfaction au concile, rédigea aussi un mémoire sur la réformation, et en présenta un projet. De sages règlements furent dressés. Mais malheureusement la réforme ne reçut pas toute l'étendue nécessaire, et ce retard eut pour l'Église et l'humanité les plus déplorables suites, qui ne sont pas encore épuisées.

Dans la liste des dix-huit articles de réformation présentés à Martin V, il s'en trouve un qui mérite une attention particulière. « Quels sont les cas, demande-t-on, où le Pape pourrait être corrigé et déposé? » A cette question, le Pape ne répondit pas, d'après le dire de certains manuscrits. Selon d'au-

[1] *Conc. Constantien.*, p. 257.
[2] *Ibidem*, p. 243, 244.

tres, au contraire, il aurait répondu : « Il ne semble pas, conformément à l'avis de plusieurs nations, qu'il y ait rien de nouveau à statuer sur cet article[1]. » Si cette réponse est authentique, faut-il en conclure que Martin V voulait qu'en cette matière on s'en tînt aux décrets des quatrième et cinquième sessions?

Nous n'avons pas cru devoir nous arrêter à une objection contre ces décrets tirée d'une bulle donnée, dit-on, par Martin V à la fin du concile de Constance, et par laquelle il aurait interdit d'appeler du Pape au concile général.

Sans entrer dans la délicate question des appels, et quoi qu'il en soit de l'existence de cette bulle que nous ne connaissons que par Gerson, qui a écrit un traité pour la combattre[2], il est certain, de l'aveu des théologiens, que cette bulle n'a point été publiée, et que par conséquent elle ne peut faire autorité[3]. Ce serait à l'occasion des menaces d'un appel par les députés polonais, qui ne pouvaient obtenir de Martin V la condamnation du livre de Falkenberg, que la bulle aurait été écrite. Mais cette histoire semble infirmée par ce fait qu'on donna acte aux Polonais de leurs *protestations*[4].

Commencé le 16 novembre 1414, le concile de Constance termina ses travaux le 19 août 1418, après une durée de trois ans et neuf mois.

[1] *Hist. de l'Église gallicane*, t. XVI, p. 117.
[2] Gerson. *Opera*, t. II, p. 303.
[3] *Hist. de l'Église gallicane*, t. XVI, p. 122, 123, 128.
[4] *Ibidem*, t. XVI, p. 128.

CHAPITRE VIII.

LE CONCILE DE BALE. — PREMIÈRE ÉPOQUE.

SOMMAIRE. — I. Convocation du concile de Bâle. — II. Ouverture et objet de ce concile. — III. Conflit entre le pape Eugène IV et le concile. — IV. Phases diverses de ce conflit. — V. Rupture : les bulles *Inscrutabilis*, *In arcano* et *Deus novit*. — VI. Réconciliation et la bulle *Dudum sacrum*.

En exécution des décrets de Constance, Martin V, comme nous l'avons dit, avait convoqué un concile général qui devait se réunir d'abord à Pavie, ensuite à Sienne, et qui définitivement fut transféré à Bâle. I. Convocation du concile de Bâle.

Le Pape, dans la commission qu'il adresse aux légats qui devaient présider le futur concile, déclare de la manière la plus expresse que cette convocation est faite conformément aux *délibérations et aux dispositions du saint concile de Constance* [1].

Mais le nouveau concile ne devait pas être tenu sous le Pape qui l'avait convoqué.

Martin V mourut peu de temps après la publication de la dernière bulle d'indiction [2]. Son successeur, Eugène IV, renouvela cette convocation, et confirma la nomination de Julien Cesarini, cardinal de Saint-Ange, pour présider le concile.

[1] Cupientes generale concilium, juxta deliberationem et ordinationem sanctæ synodi Constantiensis.... celebrare. LABBE. *Conc.*, t. XII; *Conc. Basil.*, p. 465, 468.

[2] Elle était du 1er février 1431.

Personne n'ignore les déplorables divisions qui éclatèrent bientôt entre le concile de Bâle et le pape Eugène. Il n'entre pas dans notre plan de faire l'histoire complète de ces tristes démêlés. Nous ne dirons que ce qui sera nécessaire au lecteur pour porter un jugement éclairé sur les faits si graves qui vont se dérouler sous ses yeux.

II. Ouverture et objet du concile.

Quoique l'ouverture du concile eût été fixée au 3 mars 1431 par le pape Martin V, la première session ne se tint que le 14 décembre, sous la présidence du légat Julien Cesarini. Il n'y avait pas encore beaucoup d'évêques, mais leur nombre, celui des cardinaux et des ambassadeurs s'accroissaient tous les jours. Dans cette première session, on lut tous les décrets qui constituaient le concile : celui qui désignait la ville de Bâle pour le lieu de la réunion; l'approbation donnée à ce décret par Martin V; la bulle de convocation par laquelle ce Pape nommait le cardinal de Saint-Ange président du concile; la lettre d'Eugène IV à ce cardinal sur le même sujet.

Mais avant toutes ces pièces, et comme point de départ, on avait donné lecture du décret *Frequens* du concile de Constance, qui obligeait les Papes, comme nous l'avons vu, à tenir un concile général tous les dix ans[1].

Après la lecture de tous ces décrets, le concile se déclara canoniquement assemblé, et fit connaître les fins principales qu'il voulait atteindre : l'extinction

[1] LABBE, *Conc.*, t. XII; *Conc. Basil.*, p. 459 et seq.

des hérésies; la paix entre les princes chrétiens; la réforme de l'Église[1].

Ce troisième objet du concile était peut-être le plus important et le plus urgent. Lorsque les premiers bruits de la dissolution du concile se répandirent, le légat Julien écrivit au Pape que si la réforme était négligée et le concile abandonné, on pouvait tout craindre de la part des laïques : ils seraient, disait-il, à l'égard des ecclésiastiques aussi cruels que les hussites, ou plutôt que les bêtes féroces; et infailliblement les hommes se porteraient à quelque extrémité violente, et croiraient faire un sacrifice agréable à Dieu, en dépouillant et en massacrant les ecclésiastiques qui auraient oublié si étrangement l'ancienne discipline et les règles de la piété[2]. Ce besoin absolu de réforme, et cette situation violente, qui devait amener plus tard le fatal schisme du seizième siècle, ne doivent jamais être perdus de vue dans l'appréciation des faits que nous allons raconter.

Dans la seconde session, tenue le 15 février 1432, le concile renouvela les décrets de la cinquième session de Constance, qui soumet toute personne,

[1] *Conc. Basil.*, p. 470.

[2] Celebrata sunt diebus nostris concilia ex quibus nulla secuta est reformatio. Expectabant gentes ut ex hoc sequeretur aliquis fructus. Sed si sic dissolvatur, dicetur quod nos irridemus Deum et homines. Et cum jam nulla spes supererit de nostra correctione irruent merito laïci in nos more Hussitarum.... Putabunt se sacrificium præstare Deo qui clericos aut trucidabunt aut spoliabunt. Epist. 1ª card. Juliani ad Eug. inter *Opera* Sylvii, p. 67, éd. Bas.

et le Pape lui-même, au concile général légitime, en ce qui concerne la foi, l'extinction des schismes et la réformation de l'Église[1]. Assemblé pour opérer une réformation absolument nécessaire, et qui n'avait pu être pleinement effectuée par le concile de Constance, celui de Bâle devait s'appuyer sur le décret qui constituait sa puissance en cette matière.

III. Conflit entre le pape Eugène IV et le concile.

Dès la troisième session, qui eut lieu le 29 avril de la même année, éclata la querelle entre le Pape et le concile. Les Pères se plaignirent de ce que le Pape, « mal conseillé, entreprenait de dissoudre le concile[2]. »

En effet, trompé par de faux rapports, Eugène avait donné une bulle pour dissoudre le concile de Bâle, en convoquer un autre à Bologne[3]. Il en indiquait aussi un second, qui devait se tenir, au bout de dix ans, à Avignon. Ces convocations étaient faites, disait le Pontife, « conformément aux dispositions du concile de Constance[4]. »

Les motifs de la dissolution allégués par le Pape étaient les dangers de peste, de guerre, de massacres que le séjour de Bâle aurait offerts au concile. Les Pères qui résidaient à Bâle répondaient que ces dangers leur étaient inconnus, ou qu'ils étaient, au moins, fort exagérés.

[1] *Conc. Basil.*, p. 477.

[2] Præfatum dominum Papam ex sinistra informatione motum.... *Ibidem*, p. 480.

[3] Cette bulle était du 12 novembre 1431. Mais elle ne fut connue à Bâle que plus tard. Il y en eut une seconde le 18 décembre de la même année. *Conc. Basil.*, p. 934 et seq.

[4] Juxta statuta Constantiensis synodi. *Ibidem*, p. 939.

Un motif plus sérieux était tiré de l'offre que faisaient les Grecs de se rendre à Bologne, pour y opérer leur réunion avec l'Église romaine. Toutefois on a remarqué que ce motif n'était pas très-péremptoire; car rien n'empêchait d'exécuter d'abord à Bâle la réformation si nécessaire et si désirée, et de réunir ensuite un nouveau concile à Bologne, pour y traiter l'affaire des Grecs.

Quoi qu'il en soit, les Pères de Bâle crurent qu'on ne cherchait qu'à éluder la réforme, et ils publièrent un décret pour déclarer : « que la dissolution du concile, entreprise au préjudice des décrets de Constance, au grand péril de la foi et au grand scandale du peuple chrétien, n'avait pu se faire; et que ce concile, nonobstant la bulle de dissolution, continuerait, avec la grâce du Saint-Esprit, ce qu'il avait si bien commencé [1]. »

Renouvelant ensuite, pour la seconde fois, les décrets de la cinquième session de Constance, les Pères invitèrent le Pape à retirer ses bulles de dissolution, à se rendre au concile ou à s'y faire représenter. Ainsi fut engagé le grave conflit dont nous allons indiquer rapidement les phases diverses.

[1] Considerans hæc sancta synodus præfatam dissolutionem concilii contra decreta concilii Constantiensis esse factam, tendereque in eversionis fidei grave periculum et status ecclesiastici turbationem et detrimentum, atque scandalum totius populi christiani, eamdem dissolutionem decrevit nullatenus fieri potuisse ; quinimo ipsa minime obsistente, ad prosecutionem eorum quæ pro fidei stabilitate et salute christiani populi laudabiliter sunt incepta, esse cum Spiritus sancti gratia, procedendum. *Conc. Basil.*, p. 480.

IV. Phases diverses du conflit.

Dès avant la seconde session, le concile avait envoyé une ambassade au Pape pour le prier de révoquer ses bulles. Le Pape ne se hâtant pas de satisfaire le concile, toute la chrétienté était agitée et troublée. Le clergé de France, réuni à Bourges, se prononçait pour la continuation du concile, qu'il regardait comme *une œuvre sainte et nécessaire*. Mais en même temps il demandait qu'on eût pour le chef de l'Église tous les égards dus à sa dignité. L'empereur Sigismond s'était déclaré aussi pour le concile, et s'efforçait de rétablir la paix entre le Pape et les Pères de Bâle, œuvre difficile, dans l'état des affaires et dans les dispositions des esprits! Le concile défendait sa cause par des mémoires comme par ses décrets. Le plus important de ces mémoires se trouve à la suite de ses actes, et porte la date du 3 septembre 1432. Le concile y établit solidement les droits divins du Siége Apostolique, tout en maintenant la doctrine des décrets de Constance[1].

Dans les quatrième et cinquième sessions, tenues le 20 juin et le 9 août 1432, le concile s'occupa de diverses affaires. Cependant le Pape, pressé par l'Empereur, essayait d'adoucir les Pères de Bâle. Il leur envoya deux députations successives, qui prirent, en présence du concile, la défense des droits du Saint-Siége et celle de la conduite du Pape[2].

[1] Labbe, *Conc.*, t. XII; *Responsio synodalis de auctoritate concilii generalis*, p. 673 ad p. 699.

[2] Voir en particulier les discours des archevêques de Colosse et de Tarente. *Conc. Basil.*, p. 872 et seq.

Dans sa réponse, le concile releva son autorité, selon la teneur des décrets de Constance, et voulut justifier l'attitude qu'il avait cru devoir prendre à l'égard du Souverain Pontife.

Ces discussions ne retardèrent pas les procédures. Pendant la sixième session, les promoteurs du concile requirent que le Pape fût déclaré contumace, puisqu'il n'avait pas acquiescé à la demande du concile de révoquer ses bulles de dissolution. Le concile chargea même les évêques de Périgueux et de Ratisbonne de faire les trois citations canoniques. Mais, sur les vives instances des nonces du Pape, un délai fut accordé [1].

C'est vers cette époque qu'on place une seconde lettre pour le concile, adressée au Pape par le légat Julien Cesarini. Malgré les bulles de dissolution, le légat n'avait point quitté Bâle, et restait uni au concile, quoiqu'il n'en présidât pas toujours les sessions. La seconde lettre fut aussi forte que la première, dont nous avons cité un passage. Voici comment cette lettre est analysée par l'historien de l'Église gallicane, le savant et pieux P. Berthier : « Le cardinal avertissait le Pape que le nombre des prélats s'augmentait tous les jours à Bâle; il lui répétait encore que ce concile s'appuyait entièrement sur les définitions de celui de Constance, dont on ne pouvait soupçonner l'autorité sans donner atteinte au pontificat de Martin V et d'Eugène lui-même. Il rap-

[1] *Conc. Basil.*, p. 493 et seq.

pelait les jugements de rigueur que les Pères de Constance avaient portés contre Jean XXIII et Benoît XIII, l'un et l'autre privés du pontificat, le premier à cause de sa mauvaise conduite, le second à cause de son obstination dans le schisme. Mais comme ces remontrances et ces exemples se présentaient sous des dehors sinistres, le cardinal finissait ainsi sa lettre : Je dis cela, Très-Saint Père, avec tout le déplaisir possible, et si Votre Sainteté voyait le fond de mon cœur, elle me saurait gré de mon excès de charité, elle me regarderait comme son fils bien-aimé[1]. »

Les avertissements respectueux, les sages remontrances ne manquaient donc pas au Pape. Dans la huitième session, des coups très-sensibles furent portés à son autorité. Le concile déclara que, quoique Eugène pût déjà être considéré comme contumace, cependant il lui donnait encore deux mois pour révoquer les bulles de dissolution; et il annonça qu'après ce terme il serait procédé contre lui selon la rigueur du droit. Comme suite de ce second monitoire, des dispositions qui avaient pour but d'entraver le gouvernement d'Eugène furent adoptées[2].

Dans la neuvième session, tenue le 22 janvier 1433, on prononça la nullité de toutes les entreprises que le Pape pouvait faire au désavantage de l'Empereur, qui fut reconnu pour protecteur du concile[3].

[1] *Hist. de l'Église gallicane*, t. XVI, p. 247. Voir le texte de la lettre in *Opera* Sylvii, p. 75 et seq.

[2] *Conc. Basil.*, p. 497.

[3] *Ibidem*, p. 500.

Les promoteurs du concile, pendant la dixième session, demandèrent que la contumace d'Eugène fût déclarée; et le concile, d'après la proposition du cardinal légat qui le présidait, nomma des commissaires pour examiner s'il convenait de faire cette déclaration[1]. Dans la onzième session, le concile, renouvelant pour la seconde fois le décret *Frequens*, recommanda la célébration des conciles généraux, menaça de suspense et de déposition le Pape s'il s'y opposait, et lui défendit expressément de dissoudre, de proroger ou de transférer le concile général sans le consentement de ce concile[2].

Un troisième monitoire fut adressé au Pape pendant la douzième session. Dans ce monitoire, il est accusé de scandaliser l'Église par sa résistance au concile. On lui ordonne de nouveau, sous peine de suspense, de révoquer ses bulles, et on lui assigne encore un nouveau terme de soixante jours[3].

La treizième session fut consacrée à entendre le

[1] *Conc. Basil.*, p. 505.

[2] Quod si ipse Romanus Pontifex, et aliæ prædictæ personæ hoc facere neglexerint, aut ipsum concilium quoquomodo de facto impedire, mutari, prorogare, dissolvere operam dederint, et infra quatuor menses cum reali satisfactione non resipuerint, extunc Romanus Pontifex a papali, et prædictæ personæ a suarum dignitatum administratione sint ipso facto suspensi. Quæ quidem papalis administratio ad sacrum concilium ipso jure devolvatur. Quod si pœnas prædictas per duos menses post dictos quatuor animo sustinuerint indurato, contra tam Romanum Pontificem, quam prædictas personas, usque ad privationem inclusive, per concilium generale procedatur. *Ibidem*, p. 505, 506.

[3] *Ibidem*, p. 508 ad 513.

réquisitoire des promoteurs sur la contumace du Pape. Il allait être déclaré suspens, lorsque, sur d'instantes prières des envoyés d'Eugène, du duc de Bavière et des magistrats de Bâle, un nouveau délai de trente jours fut accordé[1].

Enfin, dans la quatorzième session, où se trouva l'empereur Sigismond, on étendit encore le terme à trois mois, sous la clause qu'Eugène, après ce temps, adhérerait au concile et révoquerait tous les décrets publiés en son nom contre cette assemblée. Cette révocation devait se faire conformément à des formules dont on récita les modèles en présence de l'Empereur et de tous les Pères[2].

Toujours préoccupé du rétablissement de la discipline ecclésiastique, le concile, dans sa quinzième session, fit un décret sur la célébration des conciles provinciaux et des synodes[3].

Pendant que toutes ces choses se passaient à Bâle et remplissaient à peu près l'année 1433, le pape Eugène agissait de son côté. En butte aux sollicitations pressantes de l'Empereur et témoin de l'unanimité avec laquelle l'opinion, dans toute l'Europe, se prononçait en faveur du concile, Eugène voulut faire de nouvelles tentatives pour se rapprocher des Pères de Bâle. Il nomma une nouvelle députation, composée de quatre prélats, et lui donna des instructions où il indiquait tout un système de conciliation.

[1] *Conc. Basil.*, p. 515 et seq.
[2] *Ibidem*, p. 523, 524.
[3] *Ibidem*, p. 525.

Le Pape ordonnait à ses nonces de faire tous les efforts possibles pour décider le concile à accepter la translation soit à Bologne, soit dans une autre ville d'Italie ou d'Allemagne. Si toutes ces négociations échouaient, il consentait à la continuation du concile à Bâle, sous la condition toutefois qu'on ne s'y occuperait pas de la réformation de l'Église et qu'on révoquerait toutes les procédures faites de part et d'autre, c'est-à-dire celles du concile contre le Pape et du Pape contre le concile. Ce système fut exposé dans plusieurs bulles écrites à la fin de l'année 1432 et au commencement de l'année suivante[1].

Les nouveaux nonces d'Eugène firent connaître au concile, dans une congrégation générale tenue le 7 mars 1433, les intentions pacifiques du Souverain Pontife et les moyens qu'il proposait pour concilier tous les intérêts. Les promoteurs déclarèrent qu'on ne pouvait les accepter sans porter atteinte à l'autorité du concile général, dont le Pape semblait décliner le jugement[2].

Quelque temps après cette séance, le concile soumit à un examen rigoureux une bulle qu'Eugène avait donnée le 14 février 1433, et par laquelle il consentait à ce que le concile fût célébré dans la ville de Bâle, et révoquait tous les décrets qu'il avait publiés dans des vues contraires[3].

[1] MARTENE et DURAND, *Veterum Scriptorum,.... amplissima collectio*, t. VIII, p. 551 et seq.

[2] Manifeste probatur quod Papa habet in certis casibus judicem in terris. *Ampliss. collect.*, t. VIII, p. 557, 559.

[3] HARDOUIN, *Conc.*, t. VIII, p. 1582 et seq.; *Ampliss. collect.*, t. VIII, p. 535.

Le concile voulut prouver que cette bulle, comme les propositions des nonces, dérogeait à sa dignité et à son autorité. Il protesta surtout contre l'exclusion qu'Eugène semblait donner à la réformation de la cour romaine[1].

V. Rupture. Bulles contre le concile.

Offensé de ces refus et de cette opposition à ses vues, qu'il prenait pour une obstination coupable, Eugène, tout à coup, sortit de la ligne de modération qu'il avait adoptée, et lança, le 29 juillet et le 13 septembre 1433, deux bulles contre le concile.

La première, qui commence par ces mots : *Inscrutabilis,* déclare que l'assemblée de Bâle, s'arrogeant faussement l'autorité d'un concile général, porte atteinte aux droits et aux prérogatives du Saint-Siége, viole tous les décrets des saints Pères et toutes les règles ecclésiastiques, ruine l'Église au lieu de la réformer, la divise au lieu de l'unir, nourrit les hérésies au lieu de les éteindre, introduit la discorde à la place de la paix. En conséquence le Pape casse et annule tout ce qui s'est fait et tout ce qui se fera à Bâle, excepté ce qu'il lui avait permis de faire par ses lettres apostoliques[2].

[1] Quod si in verbis memoratæ facultatis stare oporteret, ut quid hic convenissemus, acturi præcipue de reformatione capitis, a quo primum reddi rationem decet? Cujus languor, si curatus non fuerit totum corpus, secundum Gregorium infici necesse est. Labbe, *Conc.,* t. XII, p. 699 ad 704; et *Ampliss. collect.*, t. VIII, p. 550.

[2] Cum autem qui Basileæ congregati erant, prout sunt, etiam post dissolutionem et decretum hujusmodi, ac etiam ante adventum dictorum legatorum, non ad communem utilitatem, sed ad privatas passiones intenti, nullaque auctoritate Sedis Apostolicæ suffulti, multa et gravia, etiam præter illa tria propter quæ fuerat ibi

La seconde bulle, *In arcano*, casse en particulier tout ce qui s'était fait dans la douzième session [1].

Mais tout ce grand éclat n'eut pas de suites, et la paix se fit au moment même où on croyait la rupture irrémédiable. Les exhortations de l'Empereur, les embarras qui se multipliaient autour de la cour

VI. Réconciliation. Bulle *Dudum sacrum*.

principaliter concilium a principio constitutum, tanquam haberent generalis synodi, nobis etiam contradicentibus, potestatem, disponere, ordinare, statuere, saocire, declarare, et mandare præsumpseriot, in nostrum et Sedis Apostolicæ ac venerabilium fratrum nostrorum cardinalium et aliorum nobis adhærentium grave præjudicium, præter et contra sanctorum Patrum decreta et canonicas sanctiones : nos attendentes quod ea quæ per eos sic perperam statuta, facta et ordinata existunt, si sub dissimulatione et silentio præterirent, in magnum atque evidens præjudicium Ecclesiæ atque Apostolicæ Sedis, et grave scandalum plurimorum verisimiliter redundare possent. cum non ad reformationem, sed ad deformationem, non ad unitatem, sed scissuram Ecclesiæ, non ad hæreses tollendas, sed nutriendas, non ad pacem fidelium, sed discordiam seminandam spectare videantur : ac propterea volentes, prout ex debito pastoralis officii tenemur, quantum Altissimus permiserit, futuris scandalis celeri remedio providero, omnia et singula gesta facta et ordinata, sancita, decreta et declarata per præfatos Basileæ congregatos et existentes.... exceptis his in quibus eis per nostras litteras facultatem concessimus, irrita esse et inania, nullumque effectum debuisse aut debere sortiri, auctoritate apostolica, de consilio et assensu præfatorum fratrum nostrorum sanctæ Romanæ Ecclesiæ cardinalium, tenore præsentium declaramus, decernimus, et pro infectis haberi volumus et mandamus. *Conc. Basil.*, p. 530.

[1] Auctoritate Domini nostri Jesu Christi, qui nos suum in terris vicarium constituit, ac de potestatis nostræ pleoitudine pronuntiamus, deceroimus, ac etiam declaramus præmissum assertum decretum, ac omnia et siogula io eo contenta, nullum et inane penitus extitisse, et existore, nulliusque auctoritatis, valoris vel momenti; ipsumque et quæcumque in ea comprehensa eadem auctoritate revocamus, cassamus, irritamus, et pro infectis haberi volumus et mandamus. *Conc. Basil.*, p. 531.

romaine, la pression de l'opinion publique qui se montrait entièrement favorable aux Pères de Bâle, décidèrent enfin le pape Eugène à donner au concile une pleine satisfaction.

Sous la médiation de l'Empereur, les préliminaires de la paix avaient été traités dans la quatorzième session, comme déjà nous l'avons dit. Une formule de déclaration que le Pape avait proposée dans une bulle du 1er août 1433 ne fut pas admise par le concile. Il demanda que cette phrase du premier projet : *Nous voulons bien, nous sommes content que le concile de Bâle ait été continué*, fût remplacée par celle-ci : *Nous décernons et nous déclarons que le concile de Bâle a été légitimement continué.* Le Pape accepta cette substitution de termes, et, le 15 décembre 1433, il donna enfin la fameuse bulle *Dudum sacrum.*

Les termes de cette bulle sont dignes de la plus sérieuse attention. « Nous déclarons et décernons, dit le Souverain Pontife, que le concile général de Bâle a été, dès son origine, légitimement continué; qu'il l'est et doit l'être, et que la dissolution prononcée est nulle. Nous déclarons en outre que nous adhérons et voulons adhérer au sacré concile général de Bâle purement, simplement, effectivement, et avec toute dévotion et faveur. Comme preuve de cette sincérité, de cette dévotion envers l'Église et le sacré concile de Bâle, nous révoquons nos deux lettres promulguées dans notre palais apostolique et la troisième, *Deus novit*, quoique nous n'en soyons pas l'auteur;... nous révoquons toutes les autres

lettres, et généralement tout ce qui a été fait, tenté ou dit par nous ou en notre nom au préjudice et à l'amoindrissement du sacré concile de Bâle et contre son autorité... Nous déclarons toutes ces choses nulles et sans valeur[1]. »

Telle est la bulle *Dudum sacrum*, qui mit fin aux premiers démêlés entre le concile de Bâle et le pape Eugène. Cette bulle, *présentée, lue, examinée* dans la seizième session du concile, tenue le 5 février 1434, fut *approuvée*, *acceptée* par le concile et insérée dans ses actes avec les trois bulles révoquées. Le concile déclara en conséquence de ces faits « que le pape

[1] Decernimus et declaramus, præfatum generale concilium Basileense a temporæ prædictæ inchoationis suæ legitime continuatum fuisse et esse, prosecutionemque semper habuisse, continuari, ac prosecutionem habere debere ad prædicta et pertinentia ad ea, perinde ac si nulla dissolutio facta fuisset. Quinimo præfatam dissolutionem irritam et inanem de consilio et assensu simili declarantes, ipsum sacrum generale concilium Basileense pure, simpliciter et cum effectu ac omni devotione et favore prosequimur, et prosequi intendimus. Præterea, ut mentis nostræ integritas ac devotio, quam ad universalem Ecclesiam et sacrum generale concilium Basileense gerimus, omnibus constet evidenter, duas nostras litteras pridem in palatio apostolico promulgatas, nam tertias, quarum tenor de verbo ad verbum inferius describitur quæ dicuntur incipere : Deus novit, cum a nobis aut de scitu nostrorum nunquam emanarint, licet superfluum videatur quod non extat revocare, tamen quia petitum est, et ad cautelam, si ullo unquam tempore apparerent, et alias quascumque, et quidquid per nos aut nostro nomine in præjudicium aut derogationem prædicti sacri concilii Basileensis, seu contra ejus auctoritatem, factum et attentatum seu assertum est, nullas et irritas fuisse et esse declaramus. Item revocamus quoscumque processus, quarumcumque censurarum, privationum et suspensionum, factos contra supposita hujus sacri concilii Basileensis et adherentes eidem. *Conc. Bas.*, p. 528, 529.

Eugène avait pleinement satisfait aux monitions, aux citations et aux réquisitions du saint concile[1]. »

A la fin de cette seizième session, on rapporte que, dans une congrégation générale tenue le 24 avril 1434, les nouveaux légats du Pape ont été incorporés au concile après avoir juré *en leur propre nom* de défendre et de maintenir les décrets du présent concile, et spécialement ceux des quatrième et cinquième sessions de Constance[2].

Ainsi fut close la première époque du concile de Bâle.

Cette issue était certaine. En effet, réuni pour opérer la réforme de l'Église dans son *chef* et dans ses membres, appuyé sur les décrets de Constance approuvés par Martin V, le concile de Bâle, tant qu'il restait dans ces limites, était invincible.

[1] Litteris sanctissimi domini Eugenii Papæ quarti more curiæ Romanæ bullatis, ac per nonnullos sanctæ Romanæ Ecclesiæ cardinales subscriptis, quarum tenor de verbo ad verbum inferius describitur, huic sacro concilio in generali congregatione per venerabiles Joannem archiepiscopum Tarentinum et Christophorum Cerviensem episcopum oratores suos præsentatis, lectis, examinatis et diligenter inspectis, eadem sancta synodus decernit et declarat, præfatum dominum Eugenium per prædictas litteras satisfecisse plenarie monitioni, citationi et requisitioni hujus sacri concilii, prout in decreto in decima quarta sessione promulgato, et in schedula in eodem decreto incerta, continetur. Ipsasque litteras approbat, acceptat, et admittit, ratasque habet et gratas, et sic ab omnibus haberi vult. *Conc. Basil.*, p. 528.

[2] *Conc. Basil.*, p. 539.

CHAPITRE IX.

LE CONCILE DE BALE. — SECONDE ÉPOQUE.

SOMMAIRE. — I. Le concile s'applique à la réforme de l'Église. — II. Nouveaux démêlés avec le Pape. — III. Mémoire du Pape contre le concile. — IV. L'affaire de la réunion de l'Église grecque. — V. Translation du concile. — VI. Assemblée qui reste à Bâle. — VII. Ses actes et son schisme. — VIII. Vues de la France.

La paix ayant été rendue à l'Église par la réconciliation du Pape avec les Pères de Bâle, le concile s'appliqua avec zèle et courage à la réforme ecclésiastique. Dix sessions furent tenues pendant l'espace de deux ans qui s'écoulèrent entre la réconciliation et la nouvelle translation, suivie de la seconde querelle, dont le caractère fut tout autre que celui de la première. 1. Travaux du concile

Il n'entre pas dans notre plan de rapporter les actes du concile dans cette période relativement calme de son histoire. Qu'il nous suffise d'en signaler les principaux objets.

Ces sessions furent remplies par les négociations relatives à la grande affaire de la réunion de l'Église grecque à l'Église latine, et par de sages règlements disciplinaires. Dans cette réforme morale, le concile se proposa de rendre aux mœurs du clergé toute leur sainteté. Il voulut mettre un terme à l'abus des appels, abolir les annates et les taxes introduites par l'avarice, supprimer les réserves et rétablir les élections canoniques, pourvoir à la dignité des offices divins.

L'élection des Souverains Pontifes, le gouvernement ecclésiastique, la composition du collége des cardinaux et leurs devoirs furent l'objet des plus sages dispositions. Notons en particulier cette loi qui restreignait le nombre des cardinaux et voulait qu'ils appartinssent, dans une sage proportion, aux diverses nations[1].

Quand on parcourt ces actes du concile de Bâle; quand on pense aux scandales, aux déchirements, aux calamités que l'adoption et l'observation de ces sages règlements auraient pu épargner à l'Église et au monde, l'âme est saisie de la plus profonde émotion, et la tête s'incline sous le poids des secrets de Dieu[2].

N'oublions pas de remarquer que le concile, dans sa dix-huitième session, renouvela pour *la quatrième* fois les décrets des quatrième et cinquième sessions de Constance[3].

II. Nouveaux démêlés avec le Pape.

Les décrets de réformation étaient envoyés au pape Eugène, et le concile lui demandait d'en appliquer sans retard les dispositions à sa propre cour. L'exécution de plusieurs de ces décrets présentait des difficultés qui la faisaient retarder. De là des remontrances du concile au Pape. Le Pape répondait au concile en lui envoyant des nonces chargés de lui présenter des explications et des plaintes. Ces explications étaient offertes avec une modestie digne de

[1] *Conc. Basil.*, p. 562.
[2] *Ibidem*, p. 539 ad 581.
[3] *Ibidem*, p. 540.

remarque. « Le Saint-Père, disaient les orateurs d'Eugène en présence du concile, adopte autant qu'il est en lui les décrets du saint concile. Il veut qu'ils soient observés dans l'avenir; et si ces décrets, en quelques cas particuliers, n'ont point été exécutés dans le passé, cette inobservation est fondée sur des causes justes et nécessaires[1]. » Et alors les nonces exposaient les objections et les réserves du Pape contre plusieurs décrets, en particulier contre celui de l'abolition des annates.

A ces observations des nonces, le cardinal légat, président du concile au nom du Pape, répondait en rappelant la parfaite union qui doit exister entre le Pape et le concile, puisqu'ils ne forment qu'une seule et même autorité souveraine. Au sujet particulier des annates, il ajoutait : « Il ne convient pas qu'un décret aussi salutaire et aussi conforme à l'esprit de l'Évangile et à la doctrine des saints Pères soit suspendu ou annulé[2]. »

Outre cette réponse du concile, nous avons encore une grande lettre synodale où il se plaint du peu d'empressement de la cour d'Eugène à accepter les décrets conciliaires, et où il rappelle la soumission

[1] Quoad observationem decretorum hujus sacri concilii, sic brevissime respondemus : Quod sanctissimus Dominus noster quantum potuit decreta hujus sacri concilii amplexus est, et servari voluit, et in futurum se paratissimum offert; et si in præteritum aliquo particulari casu aliter factum esse videatur, id ex justis et necessariis causis, si diligenter res investigetur, factum fuisse comperietur. *Conc. Basil.*, Appendix prima, p. 865, 866.

[2] *Conc. Basil.*, Epistolæ synodales, p. 704 ad 709.

générale qui est due au concile, en tout ce qui concerne la foi, et la réforme de l'Église *dans son chef et dans ses membres*. A l'appui de cette doctrine le concile invoque les exemples des plus grands Papes étroitement unis aux conciles généraux et pleins de zèle pour leur exacte exécution [1].

III. Mémoire du Pape contre le concile.

Le pape Eugène ne se bornait pas à présenter au concile ses objections et ses réserves. A mesure que le concile avançait dans ses travaux, le mécontentement semblait augmenter. Sous l'empire de ce sentiment, des nonces furent envoyés à toutes les cours de l'Europe pour y faire connaître les griefs du Pape contre le concile. Ces griefs étaient exposés dans un long mémoire. Nous ne nous permettrons pas de les juger tous; mais nous croyons pouvoir dire, avec le sage Berthier, qu'ils n'étaient pas tous fondés. Nous ajouterons que le pape Eugène s'y mettait en contradiction avec lui-même, puisqu'il étendait son blâme jusqu'aux premières sessions du concile de Bâle, qu'il avait cependant solennellement reconnu pour légitime et saint [2].

Malgré toutes ces difficultés, il est probable que l'œuvre de la réformation aurait été menée à bonne fin, et que le Pape se serait de nouveau réconcilié avec le concile, si la question des Grecs n'avait pas fait prendre aux affaires une tournure nouvelle.

IV. L'affaire des Grecs.

Les négociations du concile avec les Grecs et l'em-

[1] *Conc. Basil.*, Epistolæ synodales, p. 710 ad 715.

[2] Voir *Hist. de l'Église gallicane*, t. XVI, p. 308 et suiv., et BOSSUET, *Defens. declar.*, lib. VI, cap. VI.

pereur Jean Paléologue pour le choix d'une ville où pût se traiter la grande affaire de la réunion des deux Églises échouèrent. Celles du Pape, au contraire, réussirent. Les Grecs refusèrent de se rendre à Bâle ou dans les autres villes offertes par le concile, et acceptèrent Ferrare, que le Pape leur proposait.

Eugène saisit cette occasion pour amener une nouvelle translation d'un concile avec lequel il était en contestation. Ce motif de translation, qui semble n'avoir été pour Eugène qu'un prétexte au commencement du concile de Bâle, était justifié par la détermination des Grecs; et il devenait péremptoire.

V. Translation du concile.

La réunion des Grecs à l'Église latine, la fin de ce schisme funeste, était un intérêt du premier ordre pour l'Église universelle. Tout devait céder à cet intérêt; les réformes nécessaires pouvaient être ajournées ou traitées concurremment avec la grande affaire de l'union; mais dans tous les cas le concile devait être transféré. Cette nécessité fut comprise à Bâle par la plus saine partie des Pères et par la majorité des évêques, qui, de concert avec les légats, firent un décret dans la vingt-cinquième session, tenue le 7 mai 1437, pour transférer le concile à Florence ou à Udine, ou dans quelque autre lieu sûr et à la bienséance du Pape et des Grecs [1].

La partie la plus nombreuse du concile, mais la moins autorisée, poussant à l'excès des défiances

[1] Labbe, *Conc.*, t. XIII, p. 831, *Hæc sacrosancta synodus.*

jalouses et obéissant à des mouvements passionnés plutôt qu'à la raison, s'obstina à ne point désigner d'autre lieu qu'Avignon, et n'eut aucun égard aux plaintes et aux protestations des députés grecs. Dans la même session elle fit un décret conforme à ses vues [1].

Ainsi, dès ce moment, le concile se trouva partagé en deux fractions, qui prirent des résolutions différentes et firent des décrets contraires. Dans cet état de division, il ne pouvait plus représenter l'Église universelle.

Les députés des Grecs ayant demandé au Pape la confirmation du décret qui transférait le concile dans une ville d'Italie, Eugène la donna par une bulle datée de Bologne le 29 juin 1437 [2].

Une nouvelle bulle du 1er octobre opéra la translation du concile à Ferrare [3]; et l'ouverture en fut fixée au 8 janvier suivant [4]. Dans ces diverses bulles le Pape cassait et annulait tout ce qui se ferait à Bâle contre son autorité. Le concile fut ouvert à Ferrare selon l'indication du Pape. L'empereur Jean Paléologue, le patriarche de Constantinople, les évêques grecs, y arrivèrent le 4 mars. Ainsi commença le célèbre concile connu sous le nom de Florence, parce que ce fut dans cette ville qu'on continua les sessions

[1] Labbe, *Conc.*, t. XII, p. 578, *Nuper hæc sacrosancta synodus.*
[2] *Ibidem*, t. XIII, p. 835, *Salvatoris et Dei nostri.*
[3] *Ibidem*, t. XIII, p. 858, *Doctoris gentium.*
[4] *Ibidem*, t. XIII, p. 867, *Pridem ex justis.*

lorsque la peste eut obligé les Pères de quitter Ferrare.

Cependant l'assemblée de Bâle se regardait toujours comme le vrai concile œcuménique. Peu touchée du départ du plus grand nombre des prélats et de tous les légats du Siége Apostolique, y compris celui qui était resté constamment fidèle au concile, le cardinal de Saint-Ange; réduite à quelques rares évêques, et composée d'une multitude sans titres véritablement canoniques, elle resta insensible au grand spectacle qu'offrait au monde chrétien la réunion du chef suprême de l'Église universelle avec les plus illustres représentants de l'Église orientale et une partie nombreuse de l'Église occidentale. VI. Assemblée de Bâle.

Nous ne suivrons pas dans ses tristes opérations cette tumultueuse assemblée, qui cependant avait à sa tête un homme vénérable, le cardinal d'Alleman, archevêque d'Arles. Elle commença et poursuivit une nouvelle procédure contre le Pape, fulmina des anathèmes contre le concile de Ferrare, voulut transformer en articles de foi les décrets des quatrième et cinquième sessions de Constance, en leur donnant une portée illimitée, et en y ajoutant même des dispositions qui n'y étaient pas contenues. Sur ce fondement, l'assemblée de Bâle alla jusqu'à prononcer la déposition du pape Eugène; et consommant le schisme, prétendit ensuite lui donner un successeur, qui fut l'antipape Félix V, sacré et couronné à Bâle le 25 juillet 1440 [1]. VII. Le schisme

[1] Labbe, *Conc.*, t. XII, p. 578 ad 663.

Les déplorables écarts auxquels fut entraînée l'assemblée de Bâle n'empêchaient pas cependant qu'elle n'eût des partisans dans la chrétienté. Dès l'origine du second démêlé, la France et l'Allemagne avaient déclaré *qu'elles respectaient le concile sans cesser de respecter le Pape*. L'Allemagne alla même jusqu'à embrasser une sorte de neutralité entre les Pères de Bâle et le Pape. Il se fit aussi de la part des princes de grands efforts pour réconcilier de nouveau le Pape avec ce qu'on appelait encore le concile de Bâle. Ces efforts ne devaient pas réussir. Mais la faveur témoignée à l'assemblée de Bâle ne porta jamais la majorité des princes et des États chrétiens à approuver la déposition d'Eugène et l'élection de l'antipape.

Quand on cherche les raisons de cette fidélité au concile de Bâle, pleine de réserves il est vrai, mais enfin persistante pendant un certain temps, on trouve qu'elle émanait du besoin de réforme universellement senti et de la reconnaissance envers le concile qui, dans les dix sessions tenues après la réconciliation, avait posé tous les fondements de cette restauration morale et disciplinaire. Sans doute aussi le prestige d'une assemblée qui avait été concile général et qui en prenait encore le titre n'était pas étranger à ce sentiment.

Mais ce prestige se dissipait peu à peu, et les excès de l'assemblée de Bâle lui aliénaient de plus en plus les esprits. Alors on vit naître dans les cours de France et d'Allemagne le projet d'un troisième con-

cile général, qui ne devait être ni celui de Bâle ni celui de Ferrare, mais qui serait appelé à réunir toute l'Église. Le concile ou plutôt l'assemblée de Bâle était rejetée comme ayant porté atteinte aux droits inviolables de la monarchie pontificale; le concile de Ferrare n'était point accepté, comme trop favorable au pouvoir absolu des Papes et peu ami des réformes. Un troisième concile paraissait donc nécessaire pour mettre un terme aux troubles qui désolaient l'Église et opérer la restauration tant désirée.

VIII. Vues de la France.

Entrant dans ces vues, Charles VII envoya une ambassade solennelle au Pape, pour lui demander cette convocation d'un nouveau concile général. Nous avons la curieuse harangue prononcée en plein consistoire, le 16 décembre 1441, devant le pape Eugène, par le chef de cette ambassade, Pierre de Versailles, évêque de Meaux. Les vues que nous venons d'indiquer y sont sagement exposées [1]. Mais ces projets n'eurent pas de suite. Le Pape qui tenait un concile ne crut pas utile d'en assembler un autre; et le temps finit par avoir raison de l'assemblée de Bâle, qui eut sa dernière session le 16 mai 1443.

Cependant une ombre de concile resta encore à Lausanne auprès de l'antipape Félix, jusqu'à sa soumission au pape Nicolas V, successeur d'Eugène. Cette fin du schisme, arrivée en 1449, fut préparée par de longues et difficiles négociations, où se fit

[1] Rain., ann. 1441, n° 9.

jour la conviction générale alors de la nécessité de maintenir la dignité, l'éminence, la périodicité des conciles généraux, selon les décrets de Constance[1].

CHAPITRE X.

LE CONCILE DE BALE. — SES ENSEIGNEMENTS.

SOMMAIRE. — I. Rapports entre le pape Eugène IV et le pape Vigile, et entre le concile de Bâle et le cinquième concile général. — II. Œcuménicité des seize premières sessions. — III. Autorité des dix sessions suivantes. — IV. Examen des actes d'Eugène IV contre les schismatiques de Bâle. — V. Décrétale *Moyses*. — VI. Nicolas V et Pie II. — VII. Gravité des conséquences et importance des leçons.

I. Rapports entre les papes Eugène et Vigile et entre le concile de Bâle et le cinquième concile général.

Après avoir raconté avec exactitude et fidélité, nous osons l'espérer, cette histoire si compliquée et si difficile du concile de Bâle, nous devons essayer, selon notre méthode, d'apprécier ces faits si graves et d'en déduire les conséquences légitimes.

L'esprit d'abord est frappé des rapports qui existent entre le pape Eugène et le pape Vigile, entre le concile de Bâle et le cinquième concile général. Ces rapports n'excluent pas de grandes différences, mais ils n'en sont pas moins réels.

A Bâle comme à Constantinople, un conflit redoutable a éclaté entre le concile et le Pape. A Bâle comme à Constantinople, le concile, tant qu'il est

[1] *Hist. de l'Église gallicane,* t. XVI, liv. XLVIII, p. 428 à 445.

resté vraiment général, l'a emporté sur le Pape; et cependant, à Bâle comme à Constantinople, l'adhésion finale du Pape au concile a été nécessaire pour lui donner une autorité incontestable. Mais, à Bâle comme à Constantinople, cette adhésion du Pape au concile a été demandée et même exigée par le concile, en vertu des circonstances particulières où il se trouvait.

Le pape Eugène s'est mis avec lui-même dans une contradiction aussi éclatante et aussi palpable que celle où était tombé le pape Vigile, et dans une question qui touchait d'une manière aussi directe et aussi immédiate à la foi que celle des trois Chapitres. Certes rien n'intéresse plus la foi que de savoir si un concile est vraiment général, c'est-à-dire légitime, saint, infaillible. Or, il n'est pas de blâme et de mépris qu'Eugène ne déverse, dans les bulles *Inscrutabilis* et *In arcano,* sur les seize premières sessions du concile de Bâle; il n'est pas de réprobation plus éclatante que celle qu'il prononce. Peu de temps après cependant tout change de face. La bulle *Dudum sacrum* abolit les premières et proclame, en face de l'Église et du monde, la légitimité, la sainteté, et par conséquent l'infaillibilité de ce concile maudit et réprouvé! Et c'est la bulle *Dudum sacrum* qui reste comme un jugement éternel et immuable du Siége Apostolique! Voilà un fait qu'aucune subtilité scolastique ne parviendra à obscurcir.

Tout ce qu'on pourrait dire, en effet, contre les actes des Pères de Bâle pendant les seize premières

11. OEcuménicité des seize



premières sessions.

sessions, ne retomberait-il pas sur le Pontife qui a donné à ces mêmes sessions son approbation solennelle? Et les fautes, s'il y en a eu, ne doivent-elles pas être couvertes, aux yeux des théologiens de l'école extrême, par ce jugement solennel du Siége Apostolique? Il est évident au moins que, dans ces seize sessions, il ne peut rien y avoir de contraire à la foi, à la morale chrétienne, au véritable intérêt de l'Église.

Il est vrai que, pour affaiblir l'argument puissant tiré de la bulle *Dudum sacrum*, on a avancé que le pape Eugène n'avait pas été libre quand il révoqua les bulles de dissolution et donna celle de confirmation. Sans doute Eugène, par ses faiblesses et ses tergiversations, s'était attiré, il faut le dire, l'indignation de l'Europe; il était menacé par les ennemis qu'il s'était faits. Mais on ne prouvera jamais qu'aucune violence, même morale, ait été exercée contre le Pontife.

On objecte encore qu'Eugène, en reconnaissant la légitimité et la sainteté du concile de Bâle, n'en a pas approuvé pour cela tous les décrets. Mais on oublie qu'il a déclaré qu'il *adhérait au concile purement, simplement, et avec toute dévotion et faveur*. Ces paroles peuvent-elles contenir une approbation restrictive? Et si des restrictions étaient dans la pensée d'Eugène, n'aurait-il pas trompé le monde et l'Église? On insiste en disant que dans une *lettre particulière* à l'empereur Sigismond, le pape Eugène déclare qu'il a cédé de ses droits pour le bien de la

paix. Nous répondrons d'abord avec Bossuet : « *Hujus modi epistolis negamus jura contineri*[1]. Nous dirons ensuite que si le Pape parle des droits essentiels de son Siége suprême, il n'avait pas le pouvoir de les abandonner. Cet abandon aurait été une trahison de l'Église.

Les seize premières sessions du concile de Bâle nous paraissent donc à l'abri de toute attaque, et réunissent tous les caractères de l'œcuménicité. En effet, aucune des conditions essentielles des conciles généraux ne leur fait défaut : ni la convocation légitime, ni la présidence des légats pontificaux, ni la représentation suffisante de l'Église universelle, qui par son adhésion éclatante soutenait les Pères de Bâle, ni enfin la confirmation du Pape.

Les sessions qui suivirent jusqu'à la translation participent aussi aux caractères de l'œcuménicité, puisque le pape Eugène, quand il opéra la translation, ne prétendit pas convoquer un nouveau concile, mais continuer celui qui se tenait à Bâle. III. Autorité des sessions suivantes jusqu'à la translation.

Il déclara cette intention formelle à plusieurs reprises différentes, et dans des bulles solennelles[2]. La bulle *Doctoris gentium* nous fait lire ces paroles très-expresses : « Nous transférons en ce lieu (Ferrare) le concile de Bâle, pour continuer tout ce qui a été commencé, tout ce qui doit l'être, et pour les

[1] *Defensio declar.*, lib. VI, cap. IV.

[2] Bulle *Salvatoris*. LABBE, *Conc.*, t. XIII, p. 835. — Bulle *Doctoris gentium*. *Ibidem*, p. 858. — Bulle *Exposcit*. *Ibidem*, p. 896.

mêmes causes qui ont amené la convocation du concile de Bâle[1]. »

Le pape Eugène reconnut donc l'œcuménicité du concile de Bâle jusqu'à la translation; car on ne transfère pas ce qui n'existe pas. Toutefois, comme il y eut, pendant la tenue et surtout vers la fin de ces dix sessions, de très-vives contestations entre le concile et le Pape, et que ces contestations ne semblent pas avoir été terminées par un jugement définitif et solennel, on peut élever des doutes sur l'autorité conciliaire de plusieurs de ces sessions. Mais nous avons peu d'intérêt à la soutenir. Il suffit que celle des seize premières reste inviolable.

IV. Les actes du Pape Eugène contre les schismatiques de Bâle

Il est nécessaire maintenant d'examiner rapidement si dans les actes du pape Eugène contre l'assemblée schismatique de Bâle il ne se trouve rien qui puisse infirmer nos précédentes assertions et l'autorité légitime du concile de Bâle.

Quand les excès des Bâlois eurent été portés à leur comble, le pape Eugène, au milieu du concile de Florence et avec son approbation, fulmina contre eux la fameuse bulle *Moyses*.

Quoique cette décrétale ait été promulguée dans le concile de Florence après le départ des Grecs, quoiqu'elle ait été révoquée par Nicolas V dans la bulle *Tanto nos*[2], donnée par ce pontife après l'ex-

[1] Ad eumdem locum præfatum Basileense concilium, ad omnes et singulos effectus inchoatos et inchoandos, et pro eisdem causis, pro quibus fuerat Basileæ congregatum.... transferimus. LABBE, *Conc.*, t. XIII, p. 865.

[2] LABBE, *Conc.*, t. XIII, p. 1323.

tinction totale du schisme, il n'est pas inutile de nous arrêter un instant à ce document.

Le pape Eugène accable d'abord les Bâlois de ses invectives; il condamne ensuite l'abus qu'ils avaient fait, dans leur trente-troisième session, des décrets de Constance. Comme nous l'avons dit, ces ecclésiastiques, dépourvus de toute autorité conciliaire, avaient osé donner, par leurs actes plus encore que par leurs paroles, une étendue illimitée aux décrets des quatrième et cinquième sessions de Constance, et en faire des articles de foi. Ils y avaient même ajouté que le Pape, *dans aucun cas*, ne peut ni dissoudre, ni transférer, ni proroger un concile sans le consentement des Pères, et que cette proposition était encore une vérité de foi[1]. V. Décrétale *Moyses.*

Le Pape condamne les trois propositions des Bâlois, « *dans le sens des Bâlois*, comme contraires au vrai sens des Écritures, des saints Pères, *et du concile de Constance.* »

Il les condamne comme impies, scandaleuses, propres à troubler la paix de l'Église et à confondre tout l'ordre ecclésiastique[2].

[1] Labbe, *Conc.*, t. XII; *Conc. Basil.*, sess. xxxiii, p. 618.

[2] Ipsas propositiones superius descriptas, juxta pravum ipsorum Basileensium intellectum, quem facta demonstrant, veluti sacrosanctæ Scripturæ et sanctorum Patrum, et ipsius concilii Constantiensis sensui contrarium,.... tanquam impias et scandalosas, nec non in manifestam Ecclesiæ scissuram, ac omnis ecclesiastici ordinis et christiani principatus confusionem tendentes, ipso sacro approbante concilio, damnamus. Labbe, *Conc.*, t. XIII, p. 1186 ad 1190.

Provenant d'une autorité illégitime et nulle, issues d'un fait d'usurpation sacrilége, entendues dans le sens absolu des Bâlois et osant mettre des limites arbitraires à l'autorité du chef de l'Église, ces propositions méritaient ces sévères qualifications.

Mais qu'on le remarque bien, puisque les trois propositions des Bâlois étaient condamnées comme contraires *au vrai sens du concile de Constance*, il n'était point, il ne pouvait pas être dans l'intention du Pape Eugène et des Pères de Florence de porter aucune atteinte à l'autorité de ce concile, même dans ses sessions quatrième et cinquième. Bien loin de vouloir affaiblir cette autorité, ils la placent avec celle de l'Écriture et des saints Pères.

Ainsi, même en acceptant la décrétale *Moyses*, dont la valeur cependant est fort contestable, surtout au point de vue de l'école extrême, il n'en résulte rien ni contre l'autorité légitime du concile de Constance, ni même contre celle du concile de Bâle, qui a renouvelé plusieurs fois, dans ses premières sessions, les décrets de Constance, et les a pris pour fondement de ses actes principaux.

VI. Nicolas V et Pie II.

Les successeurs immédiats d'Eugène IV, Nicolas V et Pie II, tinrent généralement une conduite fort sage et éloignée de tout excès. Nous avons déjà dit que Nicolas V avait révoqué la bulle *Moyses*, lorsqu'il annula tous les actes qui portaient le sceau des malheureuses divisions qui avaient tant agité l'Église. Par le même esprit de conduite, quand il admit à la paix ecclésiastique l'antipape Félix et ses adhérents,

il n'exigea d'eux aucune rétractation explicite des doctrines qu'ils avaient professées sur les rapports du concile avec le Pape[1].

Resté attaché au concile de Bâle, même après la translation et l'élection de Félix, Piccolomini, devenu pape sous le nom de Pie II, dut expliquer et rétracter une partie de sa conduite. Mais son blâme contre le schisme des Bâlois ne tombe pas sur les décrets du concile antérieurs à la translation[2]. Nous avons d'ailleurs de lui une déclaration qui ne laisse aucun doute sur ses vrais sentiments : « Avec l'autorité du Saint-Siége, dit-il, nous reconnaissons la puissance et l'autorité des conciles généraux, telles que de notre temps elles ont été définies et déclarées à Constance, pendant la tenue du concile œcuménique. Car nous respectons le concile de Constance aussi bien que les autres conciles tenus auparavant, et qui ont été approuvés par les Souverains Pontifes nos prédécesseurs[3]. »

Les suites du concile de Bâle confirment donc nos conclusions touchant l'autorité œcuménique des seize premières sessions.

VII. Gravité des conséquences et importance des leçons.

Renfermé dans cette limite, le concile de Bâle est

[1] LABBE, *Conc.*, t. XII, p. 663, et t. XIII, p. 1347.

[2] Voir sa bulle à l'université de Cologne. LABBE, t. XIII, p. 1407.

[3] Cum his, et generalis concilii auctoritatem et potestatem complectimur, quemadmodum et ævo nostro Constantiæ, dum ibi fuerit synodus universalis, declaratum definitumque est. Veneramur enim Constantiæ concilium et cuncta quæ præcesserunt, a Romanis Pontificibus, prædecessoribus nostris approbata. LABBE, *Conc.*, t. XIII, p. 1415.

encore d'un intérêt souverain pour l'objet spécial de nos études. Nous recherchons les vrais rapports du concile général avec le Pape. Il nous a semblé qu'ils s'étaient manifestés d'une manière très-claire et très-certaine dans les quatrième et cinquième sessions du concile de Constance. Conformes à la pratique des conciles généraux comme à la doctrine des plus grands Papes et au droit public de l'Église, ces décrets contiennent une loi constitutionnelle qui règle authentiquement les rapports du concile général avec le Souverain Pontife. Ces décrets n'attribuent point au concile général, séparé du Pape, la souveraineté spirituelle. Respectant profondément toutes les prérogatives divines de la papauté, ils n'accordent pas même au concile général une supériorité absolue et illimitée sur le Pape. Mais comme ils placent, avec toute la tradition des siècles antérieurs, la souveraineté spirituelle dans le Pape et les évêques, dans le corps épiscopal ayant le Pape à sa tête, dans le concile général qui les représente; ils affirment que le concile général, possédant l'autorité souveraine, est libre dans ses délibérations et ses votes, et que le Pape ne peut pas et ne doit pas se séparer de la grande majorité conciliaire. De là l'obligation pour lui de prononcer les décisions selon le vote de cette majorité, et de s'y conformer lui-même. Tel nous a paru le vrai sens des décrets de Constance, approuvés par le pape Martin V.

Sous le règne d'un Pape incontesté, et dans un temps d'union ecclésiastique, le concile de Bâle nous

présente une nouvelle promulgation de la loi de Constance. Elle y a été renouvelée quatre fois de la manière la plus expresse et la plus solennelle. Non-seulement elle a été renouvelée, mais elle a été appliquée; et appliquée avec l'assentiment de l'opinion la plus générale dans l'Église. Nous avons suivi les péripéties diverses de cette application. Averti par les malheurs qui le menaçaient, le pape Eugène a fait céder à une sagesse supérieure, quoique tardive, ses résistances et ses oppositions au concile. Et en proclamant l'*œcuménicité*, la *sainteté* du concile de Bâle; en lui accordant *son adhésion de dévotion et de faveur*, il a donné une nouvelle approbation aux décrets de Constance, renouvelés à Bâle, et à la loi constitutionnelle sur laquelle le concile appuyait ses démarches.

Cette loi, qui touche aux matières de la foi et qui intéresse au plus haut point le bien général de l'Église, pouvait-elle recevoir une sanction plus solennelle?

Tant qu'il fut légitime, le concile de Bâle n'exagéra aucun de ses droits. Mais quand il fut abandonné du Pape et de la majorité des évêques; quand les passions réformatrices, nobles et généreuses dans leur principe, eurent fermenté au sein d'une réunion dépourvue de véritable autorité, alors l'assemblée de Bâle donna au monde un triste spectacle. Toutefois ses erreurs lui offrirent aussi une grande leçon, en lui montrant que l'exagération des droits même les plus saints est aussi dangereuse, aussi

funeste que la méconnaissance, l'oubli ou le mépris de ces droits.

Une protestation contre les excès des Bâlois devait se produire. Elle se fit à Florence. L'étude de ce grand concile sera l'objet du chapitre suivant.

CHAPITRE XI.

CONCILE DE FLORENCE.

SOMMAIRE. — I. Réaction nécessaire et grandeur du concile de Florence. — II. Véritable esprit des conférences avec les Grecs. — III. Décret célèbre sur la primauté du Saint-Siége. — IV. Deux interprétations de ce décret. — V. Position de la question. — VI. Accord du concile de Florence avec les conciles antérieurs. — VII. Réserve exprimée dans le décret. — VIII. Réserves sous-entendues. — IX. Les droits des conciles généraux ont-ils été réservés aussi ? — X. Dispositions des esprits à Florence. Les Grecs. — XI. Les Latins. — XII. Examen du décret — XIII. Vrai sens donné par l'histoire. — XIV. Sens grammatical. — XV. Conclusion.

I. Réaction et grandeur du concile de Florence.

La papauté devait être vengée des humiliations que les schismatiques de Bâle voulaient lui faire subir. Une réaction favorable aux droits du Siége Apostolique était nécessaire; mais dans l'Église gouvernée par l'Esprit de Dieu, toute réaction, quelles que soient les passions humaines qui peuvent s'y mêler, ne dépasse jamais les bornes légitimes. La papauté se vengea des Bâlois en offrant au monde un des plus grands et des plus beaux spectacles qui lui aient été jamais présentés. Tandis que l'assemblée de Bâle consommait un schisme déplorable,

Eugène IV, mieux inspiré que lorsqu'il voulait dissoudre sans motif suffisant un concile général, s'efforçait, d'abord à Ferrare, ensuite à Florence, de réunir toute l'Église orientale à l'Église romaine [1].

Dans les négociations qui précédèrent l'union, et dans la consommation de cet acte à jamais glorieux pour son règne, ce Pontife développa des qualités de sagesse et de bonté qui doivent effacer des torts antérieurs, des torts qui étaient autant ceux de son temps et de sa cour que les siens propres. Eugène se montra magnifique envers les Grecs, et poussa aux limites extrêmes la condescendance chrétienne. Il n'y a pas d'attentions délicates, de nobles soins, de témoignages éclatants de respect et de fraternelle charité qui ne leur furent prodigués. Reçus à Venise, à Ferrare, à Florence, au milieu des pompes d'un luxe vraiment royal, le patriarche, les évêques, l'Empereur, occupèrent dans le concile le rang que leur assignaient les anciens canons. La plus complète liberté de discussion régna dans les conférences, toujours dominées par un admirable esprit de conciliation. Tous les points de doctrine sur lesquels les deux Églises différaient furent traités et discutés de part et d'autre avec beaucoup de science, d'habileté et même avec éloquence, quoique cette éloquence fût un peu trop prolixe. L'Église montra, dans ces mémorables circonstances, tout ce qu'elle peut déployer de science et de charité pour rétablir la paix et l'unité

[1] Labbe, *Conc.*, t. XIII; *Conc. Florentinum.*

dans la famille chrétienne. Grand exemple donné aux siècles futurs! Oui, quand on voudra ou quand on pourra travailler sérieusement à la réunion des communions chrétiennes séparées pour le malheur du monde, ce sera le concile de Florence qu'on prendra pour modèle! Puisse la miséricorde divine préparer et amener ce beau jour, et rendre ses résultats plus durables que ceux de Florence!

11 Véritable esprit des conférences avec les Grecs.

Ce serait cependant une grave erreur de croire que les Pères de Florence, par amour de la paix ecclésiastique, ont consenti à mettre en doute les décisions des conciles généraux antérieurs, et en particulier celles du second concile de Lyon, qui avait défini d'avance plusieurs des points discutés de nouveau à Florence. Ces discussions, qui revêtirent les formes les plus acceptables par les Grecs, n'étaient au fond que des explications et des démonstrations de la foi latine, et n'avaient d'autre but que de persuader les dissidents. Eugène IV, qui avait reproché aux Pères de Bâle d'avoir invité au concile les hussites, parce que, disait-il, on pouvait inférer de cet appel que les décisions antérieures du concile de Constance contre ces hérétiques étaient nulles, Eugène IV ne pouvait tomber dans cette faute à l'égard des Grecs.

La foi de l'Église n'a donc point été mise en question à Florence, et l'immutabilité absolue des décrets conciliaires en matière de foi n'y a point été, n'y a pu être un seul instant méconnue. Les théologiens qui, pour atténuer les conséquences de l'examen

des décrétales des Papes par les conciles généraux, invoquent l'exemple du concile de Florence, soumettant, disent-ils, à un nouvel examen les décisions de celui de Lyon, nous paraissent confondre des choses essentiellement différentes. Nous avons prouvé que l'examen des jugements pontificaux par les conciles généraux, et en particulier par les troisième, quatrième, cinquième et sixième, a toujours été juridictionnel ou libre, à ce point qu'il a abouti plusieurs fois au rejet par les conciles des sentences pontificales. Quand on aura prouvé qu'Eugène IV et les Pères de Florence, par des actes officiels et solennels, ont mis sérieusement en doute et en question les décisions du concile de Lyon, et se sont attribués le droit de les réformer, alors nous pourrons reconnaître la parité qu'invoquent des théologiens embarrassés de l'examen conciliaire des constitutions pontificales. Jusqu'à la production de ces preuves, nous dirons que les discussions de Florence n'ont été que des justifications d'une foi certaine et immuable.

On cite, il est vrai, quelques paroles prononcées par le pape Eugène IV hors du concile et dans un entretien particulier avec deux métropolitains et quelques ecclésiastiques grecs, par lesquelles le Poutife aurait paru admettre un moment la possibilité d'une décision nouvelle contraire à celle de Lyon [1]. Quel que soit leur sens réel, ces paroles ap-

[1] *Conc. Florent.*, sessio xxv, p. 387, 390.

partiennent à une conversation privée, et par conséquent ne possèdent aucune autorité conciliaire. Elles ne peuvent donc prévaloir sur les lois les plus certaines que nous avons rapportées, et qui ne permettent pas de remettre en question les décisions dogmatiques des conciles généraux [1].

Pour nous, le grand intérêt du concile de Florence se concentre tout entier dans le célèbre décret touchant la nature et l'étendue de la puissance pontificale.

III. Décret célèbre sur la primauté du Saint-Siége.

« Nous définissons que le Siége Apostolique et le Pontife romain possèdent la primauté dans le monde entier; que le Pontife romain est le successeur du bienheureux Pierre, prince des Apôtres; qu'il est le vrai Vicaire de Jésus-Christ, le Chef de toute l'Église, le Père et le Docteur de tous les chrétiens; qu'il a reçu de Notre-Seigneur Jésus-Christ, en la personne du bienheureux Pierre, la pleine puissance de paître, de régir et de gouverner l'Église universelle, selon qu'il est contenu et dans les actes des conciles œcuméniques et dans les sacrés canons. En outre, nous renouvelons l'ordre des autres patriarcats tel qu'il est contenu dans les canons, de manière que le patriarche de Constantinople ait le second rang après le très-saint Pontife de Rome, celui d'Alexandrie le troisième, celui d'Antioche le quatrième, celui de Jérusalem le cinquième, et que tous leurs priviléges et droits restent inviolables [2]. »

[1] Voir en particulier liv. II, chap. VI.
[2] Item, diffinimus sanctam apostolicam Sedem et Romanum Pon-

Telle est cette définition, que tout catholique vénère profondément et accepte d'esprit et de cœur comme une règle de sa foi. Oui, pour tous les catholiques, le Pape possède de droit divin la primauté spirituelle dans le monde; il est le vrai Vicaire du Christ, le Chef de toute l'Église, le Père et le Docteur de tous les chrétiens, et il a la plénitude de la puissance juridictionnelle et gouvernementale.

tificem, in universum orbem tenere primatum, et ipsum Pontificem Romanum successorem esse beati Petri principis Apostolorum, et verum Christi vicarium, totiusque Ecclesiæ caput, et omnium christianorum patrem ac doctorem existere; et ipso in beato Petro pascendi, regendi ac gubernandi universalem Ecclesiam a Domino nostro Jesu Christo plenam potestatem traditam esse; quemadmodum etiam in gestis œcumenicorum conciliorum et in sacris canonibus continetur. Renovantes insuper ordinem traditum in canonibus cæterorum venerabilium patriarcharum; ut patriarcha Constantinopolitanus secundus sit post sanctissimum Romanum Pontificem, tertius vero Alexandrinus, quartus autem Antiochenus, et quintus Hierosolymitanus, salvis videlicet privilegiis omnibus, et juribus eorum.

Ἔτι ὁρίζομεν τὴν ἁγίαν ἀποστολικὴν καθέδραν, καὶ τὸν Ῥωμαϊκὸν ἀρχιερέα εἰς πᾶσαν τὴν οἰκουμένην τὸ πρωτεῖον κατέχειν, αὐτόν τε τὸν Ῥωμαϊκὸν ἀρχιερέα διάδοχον εἶναι τοῦ μακαρίου Πέτρου τοῦ κορυφαίου τῶν ἀποστόλων, καὶ ἀληθῆ τοποτηρητὴν τοῦ Χριστοῦ, καὶ πάσης τῆς ἐκκλησίας κεφαλὴν, καὶ πάντων τῶν Χριστιανῶν πατέρα τε καὶ διδάσκαλον ὑπάρχειν, καὶ αὐτῷ ἐν τῷ μακαρίῳ Πέτρῳ τοῦ ποιμαίνειν, καὶ διϊθύνειν καὶ κυβερνᾷν τὴν καθολικὴν ἐκκλησίαν ὑπὸ τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ πλήρη ἐξουσίαν παραδεδόσθαι, καθ' ὃν τρόπον καὶ ἐν τοῖς πρακτικοῖς τῶν οἰκουμενικῶν συνόδων, καὶ ἐν τοῖς ἱεροῖς κανόσι διαλαμβάνεται. Ἀνανεοῦντες ἔτι καὶ τὴν ἐν τοῖς κανόσι παραδεδομένην τάξιν τῶν λοιπῶν σεβασμίων πατριαρχῶν· ὥστε τὸν τῆς Κωνσταντινουπόλεως πατριάρχην δεύτερον εἶναι μετὰ τὸν ἁγιώτατον πάπαν τῆς Ῥώμης, τρίτον δὲ τὸν τῆς Ἀλεξανδρίας, τέταρτον δὲ τὸν τῆς Ἀντιοχείας, καὶ πέμπτον τὸν τῶν Ἱεροσολύμων, σωζομένων δηλαδὴ καὶ τῶν προνομίων ἁπάντων καὶ τῶν δικαίων αὐτῶν. *Conc. Florent.*, p. 515 ad 518.

IV. Deux interprétations du décret de Florence.

Toutefois, les conséquences de ces divins priviléges ne sont pas présentées de la même manière par tous les théologiens catholiques, et nous retrouvons ici l'opposition des deux grandes écoles dont nous suivons avec attention les débats séculaires. L'école que nous avons appelée l'école italienne voit dans la définition de Florence l'infaillibilité séparée et absolue, la monarchie pure, indivisible, illimitée du Pontife romain. L'autre école ne sépare pas l'infaillibilité du Pontife romain de celle de l'Église, et refuse de voir dans cette plénitude de puissance attribuée au Pape par le concile de Florence la monarchie pure, indivisible, absolue. Dès l'ouverture de nos études historiques, nous avons écarté la question de l'infaillibilité pontificale, pour ne l'aborder qu'au moment opportun. Nous la réservons encore, et, fidèle à notre plan, nous ne voulons envisager ici que la question de la souveraineté.

La monarchie pure, indivisible, absolue, illimitée, est-elle une suite nécessaire de la plénitude de la puissance apostolique dont le Saint-Siége est investi par l'ordre divin ? En d'autres termes, la supériorité absolue et illimitée du Pape sur le concile est-elle affirmée dans le décret de Florence ? Telle est la seule question que nous ayons à traiter en ce moment.

V. Position de la question.

Nous croyons avoir solidement établi, par nos longues études des actes principaux des conciles généraux, que le Pape est leur chef et leur principal mobile. Mais nous croyons aussi avoir démontré que les conciles généraux, essentiellement libres

dans leurs délibérations et leurs votes, n'ont connu d'autre règle absolue de leurs jugements que l'Écriture, la tradition, la foi de l'Église. Il est également certain que les conciles généraux ont jugé et même condamné plusieurs Papes, et qu'ils ont voulu rendre obligatoires pour les Papes eux-mêmes certaines de leurs lois.

Ces droits des conciles généraux ont été très-nettement exprimés dans une loi *constitutionnelle* du concile de Constance, loi qui participe à l'autorité générale de ce grand et saint concile. Cette loi a été renouvelée plusieurs fois dans ces sessions de Bâle, dont la bulle *Dudum sacrum* a reconnu l'œcuménicité.

La loi constitutionnelle de Constance se trouve donc appuyée sur l'autorité de deux conciles généraux et de deux Papes. Or cette loi, expression de la pratique constante des conciles généraux, consacre d'une manière authentique et officielle ces droits conciliaires qui tempèrent la monarchie pontificale; et à moins de devenir articles de foi, ces droits des conciles généraux ne pouvaient pas être proclamés avec plus d'autorité.

Après quinze siècles de durée et de développements réguliers et logiques, l'Église a donc affirmé elle-même le caractère essentiellement et efficacement tempéré de la monarchie pontificale.

Mais s'il faut admettre l'interprétation que l'école italienne nous présente du célèbre décret de Florence; s'il faut déduire de ce décret la monarchie pure, indivisible, absolue, irresponsable du Pontife

romain; s'il faut admettre la supériorité absolue et illimitée du Pape sur le concile général, il est nécessaire aussi d'avouer que la constitution de l'Église a été changée en l'an de grâce 1439, et qu'elle s'est transformée de monarchie tempérée en monarchie absolue. Il est nécessaire aussi de dire que cette révolution s'est opérée sous un Pape qui, cinq ans avant qu'elle s'accomplit, avait, par sa bulle *Dudum sacrum*, reconnu solennellement le caractère tempéré de sa monarchie, et fait acte de déférence et même de soumission au concile général.

On dit que le décret de Florence a aboli ceux de Bâle et de Constance. Mais les décrets des conciles généraux concernant les matières de la foi peuvent-ils être abolis ? Mais en abolissant la loi de Constance et de Bâle, le décret de Florence n'aurait-il pas aboli aussi la pratique et les actes de tous les conciles généraux ?

Il serait donc vrai qu'en cinq ans une monarchie de quinze siècles, une monarchie divine et par conséquent immuable aurait subi une transformation profonde, radicale, et changé de nature!

Les graves et respectables théologiens qui veulent trouver la supériorité absolue et illimitée du Pape sur le concile dans le décret de Florence, ont-ils suffisamment réfléchi aux conséquences inévitables de leur système ? Comment ne s'aperçoivent-ils pas qu'elles vont à ruiner l'Église catholique ?

Pour nous, nous ne craignons pas d'affirmer *à priori* qu'un changement essentiel dans la constitu-

tion de l'Église étant impossible, le décret de Florence doit s'accorder avec ceux de Bâle et de Constance, et avec la pratique et les actes des conciles généraux antérieurs. Nous croirions faire un crime en mettant en opposition le concile de Florence avec tous ceux qui l'ont précédé. Notre devoir, au contraire, est de montrer que tous les conciles généraux, régis par le même esprit, sont en parfaite harmonie. Cette tâche ne sera pas difficile à remplir.

VI. Accord du concile de Florence avec les conciles antérieurs.

Le décret de Florence affirme que le Pontife romain, vrai Vicaire de Jésus-Christ, Père et Docteur de tous les chrétiens, possède la primauté dans le monde et la *pleine puissance* de paître, de régir et de gouverner l'Église universelle. Après ces grandes paroles, en viennent d'autres qui confirment les rangs assignés par les *canons* aux autres patriarches, et déclarent le maintien de leurs droits et priviléges : *Salvis privilegiis omnibus et juribus eorum.*

VII. Réserve exprimée dans le décret.

Le décret de Florence contient donc une réserve formelle en faveur du rang, des priviléges et des droits des anciens patriarches.

Cette réserve très-considérable détruit-elle la *plénitude* de la puissance apostolique ? Non, elle doit se concilier avec elle. Le Pape possédera la plénitude de la puissance apostolique, quoiqu'il soit obligé de conserver les rangs, de respecter les droits et les priviléges des patriarches. La plénitude de la puissance apostolique, aux termes mêmes du décret de Florence, n'est donc pas illimitée, puisque cette puissance ne peut pas abolir les droits patriarcaux.

VIII. Réserves sous-entendues.

Voilà donc une réserve formellement exprimée dans le décret de Florence. Mais d'autres réserves y sont nécessairement sous-entendues. Le droit divin est au-dessus du droit patriarcal, et si le second est réservé, le premier l'est à plus forte raison. La puissance apostolique, dans sa plénitude, ne peut rien ni contre la foi, ni contre la morale, ni contre les institutions du Sauveur. Ces limites nécessaires, bien loin de détruire la plénitude de la puissance apostolique, en sont les conditions.

Parmi ces droits divins, dont la réserve est nécessairement sous-entendue dans le décret de Florence, faut-il comprendre les droits de l'épiscopat et des conciles généraux tels que nous les trouvons dans l'histoire, tels qu'ils ont été exprimés par la loi de Constance?

IX. Les droits des conciles généraux ont-ils été réservés aussi.

Toute la question est là. Le concile de Florence, en affirmant la plénitude de la puissance pontificale, a-t-il voulu maintenir les droits des conciles généraux, comme il a formellement maintenu les droits des patriarches, comme il a nécessairement maintenu tous les droits divins?

Pour répondre à cette question, nous devons chercher les vraies intentions du concile, qui nous seront clairement manifestées par les dispositions de ses membres et par la teneur même de son décret.

X. Dispositions des Grecs.

Parlons d'abord des Grecs. Les évêques grecs et l'Empereur se sont-ils montrés disposés à reconnaître au Pape une puissance absolue, illimitée, une pure monarchie? Le plus savant et le plus illustre

des Grecs présents à Florence, Bessarion, fit à ce sujet, dès la neuvième session, une déclaration très-explicite : « Nous connaissons, dit-il, les droits et les priviléges de l'Église romaine; mais nous savons aussi que ces droits ont des bornes... Quelle que soit la puissance de l'Église romaine, elle est moindre que celle du concile général et de l'Église universelle [1]. »

Dans la vingt-cinquième session, Bessarion adressa à ses compatriotes un discours dogmatique où il posa pour principe fondamental que, dans le cas d'une nécessité pressante ou d'une hérésie, l'Église de Dieu doit s'assembler afin de décider d'un commun accord les doutes qui se sont produits, « car, ajoutait-il, selon les préceptes de la loi divine et des saints Pères, tout doit être fait en commun, et c'est par le consentement commun que tout doit être terminé [2]. »

Rien n'est plus formel que ces témoignages, et il

[1] Scimus quidem quæ sint jura et prærogativæ Romanæ Ecclesiæ; nihilominus scimus etiam prærogativæ ejus quos terminos habeant... quantacumque polleat facultate Romana Ecclesia, minus tamen synodo œcumenico et universali Ecclesia. *Conc. Florent.*, p. 151.

[2] Quoties vero necessitas ingruat, et si aliqua oritur hæresis quod imbecillitate humani ingenii sæpenumero inter mortales evenit, debere Ecclesiam Dei unum in locum congregatam de rebus dubiis judicare; ac secundum præcepta divinæ legis et sanctorum Patrum quos jam ut sacrarum litterarum doctores approbavit, communi omnium consensu sententiam ferre, et per hunc modum fidem Christianam augere, obviam eundo hæresibus, procul ab Ecclesia Dei eas fugando. Ubique tamen asseverant iidem majores nostri, communiter hæc agi debere; et quæ communia sunt, communi consensu oportere terminari. *Conc. Florent.*, p. 394.

est évident que, selon la doctrine du théologien grec, la souveraineté spirituelle ne réside pas dans le Pape seul, mais dans le Pape et le corps épiscopal.

L'empereur grec se montra fidèle à cette doctrine quand il se déclara prêt à obéir au concile général, parce qu'il était convaincu, disait-il, que l'Église ne peut errer « lorsque, assemblée en concile, elle décide d'un commun accord les dogmes de la foi [1]. » Il plaçait donc la dernière autorité dans l'Église universelle.

Mais les vrais sentiments des Grecs touchant la puissance pontificale se firent jour encore d'une manière plus éclatante dans les conférences sur la primauté du Pape et dans les discussions qui s'élevèrent au sujet de la rédaction du décret.

Plusieurs des évêques grecs n'étaient pas d'abord dans des doctrines exactes sur la divine autorité du Pontife romain, et ne lui attribuaient qu'une primauté d'honneur. Il fut nécessaire d'établir contre eux l'origine divine de la juridiction pontificale. L'orateur du concile, qui était un religieux dominicain, n'eut pas de peine à justifier cette divine juridiction, et par l'Écriture, et par les lettres des Papes adressées aux conciles généraux. Toutefois, dans cette discussion, il s'abstient d'attribuer au Pape une puissance absolue et illimitée :

« La primauté du Pape, disait-il, ne comporte

[1] Sanctam Ecclesiam in sacris dogmatibus nullo modo posse errare, communi ac synodica consideratione utentem. *Conc. Florent.*, p. 482.

pas seulement l'honneur, mais encore le droit à une certaine obéissance[1]. »

La nature et l'étendue de cette autorité sont ensuite expliquées dans des termes qui peuvent être admis par tous les théologiens catholiques, et sans qu'il résulte de ces explications aucune affirmation nette et précise en faveur d'une puissance sans limites. Et lorsque Bessarion demanda si l'autorité du Pape était semblable à celle d'un métropolitain dans sa province et d'un patriarche dans son patriarcat, l'orateur latin se contenta de répondre que la puissance papale n'était pas semblable à celle des métropolitains et des patriarches, bornée à un territoire, « parce que le successeur de Pierre a une vraie supériorité immédiate sur tous[2] ».

Cette courte analyse de la discussion sur la primauté du Pape est tirée des actes latins du concile de Florence, recueillis par Horace Justinien, bibliothécaire du Vatican. Mais les actes authentiques, que nous avons en grec et en latin, nous présentent des faits plus significatifs encore. Dans la vingt-cinquième session, il y eut des débats sur la convocation des conciles généraux et sur les appels au Saint-Siége.

Les Grecs s'opposaient à ce que le Pape pût convoquer un concile général sans leur empereur et leur

[1] Hæc præeminentia non solum denotat reverentiam, sed potestatem quamdam cujusdam obedientiæ. *Conc. Florent.*, p. 1148.

[2] Successor Petri habet immediatam potestatem superioris in omnes. *Conc. Florent.*, p. 1152.

patriarche, et demandaient que, dans le cas des appels au Saint-Siége, le Pape envoyât des commissaires pour juger l'affaire sur les lieux[1].

A ces demandes des Grecs, le Pape répondit de manière à leur laisser supposer qu'il réclamait sur ces deux points une puissance arbitraire. Il était résolu, disait-il, de maintenir tous les priviléges de son siége et spécialement les appels en cour de Rome, puisqu'en sa qualité de pasteur suprême c'était à lui de régir l'Église universelle. Il réclamait aussi le droit de célébrer les conciles œcuméniques toutes les fois qu'il serait nécessaire, et paraissait exiger des patriarches une obéissance aveugle à sa volonté[2].

Les actes disent que l'Empereur ayant entendu ce discours, désespéra de conclure le traité d'union, et ne répondit autre chose sinon : « Préparons notre départ[3] ».

Par cette attitude, les Grecs prouvèrent qu'ils étaient bien éloignés d'admettre que l'Église pût être gouvernée arbitrairement. Comme la rupture était imminente, les prélats grecs firent tout ce qu'il était possible pour la prévenir, et proposèrent une déclaration capable de concilier tous les droits. On reconnut donc qu'il appartenait au Pape de gouverner l'Église de Dieu, « sauf les droits et priviléges des patriarches d'Orient[4] ».

[1] *Conc. Florent*, p. 502, 503.
[2] *Ibidem*, p. 503.
[3] *Ibidem*.
[4] *Ibidem*, p. 503.

Au moyen de cette importante réserve, il était clairement déterminé que l'Église ne pouvait être gouvernée ni par une puissance illimitée ni par une puissance arbitraire.

De nouvelles difficultés s'élevèrent quand il fallut rédiger le décret d'union. Il était dit dans un premier projet présenté par les Latins, que le Pape possédait ses priviléges « suivant ce qui est déterminé dans la sainte Écriture et dans les écrits des saints[1] ».

Quoi ! s'écria l'Empereur, le Pape acquiert-il un privilége parce qu'un saint lui aura écrit une lettre de compliments? Il déclara donc au Pape qu'il fallait corriger ces paroles ou se séparer. Pour arriver à une entente, les Latins renoncèrent à faire mention des écrits des saints dans la déclaration des droits du Pape[2].

Après ces contestations et ces éclaircissements, le décret fut rédigé et adopté dans les termes que nous avons déjà rapportés.

La doctrine des Grecs sur l'autorité des conciles généraux, leur résistance aux projets latins, qu'ils ne comprirent pas toujours bien, démontrent jusqu'à l'évidence qu'ils n'ont jamais voulu recon-

[1] Ut habeat illa juxta determinationem sacræ Scripturæ et dicta sanctorum. *Conc. Florent.*, p. 506.

[2] An si quis sanctorum in epistola honorat Papam, excipiet hoc pro privilegio? Propter hoc, significavit Papæ ut hoc corrigeret, aut de reditu ejus cogitaret. Quod audiens Papa turbatus est... At vero Imperator cogebat aliquid apponi, dicebat enim ut adderetur : Juxta tenorem canonum, et non secundum dicta sanctorum... *Conc. Florent.*, p. 507.

naître au Pape une puissance absolue et illimitée; qu'ils n'ont confessé qu'une puissance réglée par les saints canons. Les efforts qu'ils firent pour sauvegarder les priviléges de leurs patriarches reposaient sur ces principes. Pénétrés de ces doctrines, pouvaient-ils admettre, même un seul instant, la pensée d'abandonner les droits des conciles généraux, bien plus importants à leurs yeux que les priviléges de leurs patriarches?

Quand nous disons que la pensée d'abandonner les droits des conciles généraux n'a pu se présenter à l'esprit des Grecs, ne faut-il pas tenir le même langage à l'égard du pape Eugène et des Latins?

XI. Dispositions des Latins.

Le Pape qui présidait le concile de Florence n'était-il pas le même pontife qui, pour se conformer aux prescriptions du concile de Constance, avait convoqué celui de Bâle? N'était-il pas le même pontife qui avait solennellement approuvé les seize premières sessions de Bâle, et donné ainsi une nouvelle confirmation à la loi de Constance qui règle les rapports des conciles avec les Papes? N'était-il pas le même pontife qui avait dû revenir sur des actes arbitraires, retirer des bulles injurieuses au concile, et lui donner une satisfaction complète?

Tous ces faits étaient récents : ils étaient de la veille. Ils avaient eu dans le monde un retentissement immense. La chrétienté était encore agitée, émue, et plusieurs de ses parties étaient encore hésitantes entre l'assemblée de Bâle et celle de Florence.

A cette époque, l'opinion de la supériorité du

Pape en concile sur le Pape seul, et celle des droits du concile sur le Pape, quand le Pape se séparait du concile, était tellement accréditée, que les partisans les plus outrés de la puissance pontificale étaient obligés de la confesser. Ne trouvons-nous pas cette opinion jusque dans la bulle *Deus novit* désavouée par Eugène IV, et attribuée à un de ses plus zélés confidents, le cardinal de Turrecremata ?

L'auteur de cette bulle, quel qu'il soit, très-imbu des maximes de la monarchie absolue du Pape, et qui lui accorde la puissance d'abolir, *comme il lui plaît*, tous les jugements et statuts de ses prédécesseurs et de tout concile, est cependant forcé d'avouer que cette puissance ne s'étend *ni aux dogmes de la foi, ni aux mesures qui intéressent le bien général de l'Église;* « car, dans ces cas, dit-il, il faudrait plutôt obéir au concile qu'au Pape [1]. »

Telles étaient les doctrines professées dans la cour même d'Eugène IV. Et on voudrait que, dans ces dispositions générales des esprits, au milieu de cette émotion encore palpitante d'un monde qui avait pris parti pour le concile légitime de Bâle, le Pape, oubliant les hommages qu'il avait rendus à ce concile, oubliant ses actes et ses engagements, eût cherché à faire proclamer par les Pères de Florence la monarchie pure, indivisible, absolue, illimitée du Pontife romain ! Oui, s'il eût voulu faire abolir à Florence ce qu'il avait lui-même autorisé et consacré à Bâle, il serait

[1] Quia tunc concilii sententia esset potius attendenda. LABBE, *Conc.*, t. XII, p. 537.

tombé dans une misérable contradiction, et en trompant le monde, il se serait déshonoré lui-même. Telle est cependant la flétrissure à laquelle l'esprit de système ne craint pas d'exposer la mémoire d'un Pontife vénérable malgré ses fautes !

Si l'Église n'était qu'une société purement humaine et son gouvernement un simple jeu de la force ou de l'intérêt, on pourrait y défaire le lendemain ce qu'on y aurait fait la veille. Mais l'Église de Dieu ne doit pas connaître ces scandaleux revirements des passions humaines. Le concile de Florence ne peut pas être, n'est pas en opposition avec celui de Bâle, tant que ce dernier fut légitime. Pour se convaincre de leur accord, après avoir sondé les dispositions générales des esprits, il suffit de peser les termes mêmes du célèbre décret.

XII. Examen du décret.

Au point de vue qui nous occupe, le décret de Florence se résume en ces paroles : « Le Pontife romain a reçu du Seigneur Jésus-Christ, en la personne du bienheureux Pierre, la pleine puissance de paître, de régir, de gouverner l'Église universelle, selon qu'il est contenu et dans les actes des conciles généraux et dans les sacrés canons [1]. »

Ces dernières paroles, « selon qu'il est contenu et dans les actes des conciles généraux et dans les sacrés canons », signifient-elles que nous trouvons dans les actes des conciles généraux et dans les sacrés canons la monarchie pure, indivisible, absolue, illimitée du

[1] Revoir le texte, supra, p. 472 et 473.

Pontife romain et sa supériorité absolue et illimitée sur le concile général? Ou bien veulent-elles dire que la plénitude de la puissance apostolique doit être prise selon l'étendue que lui donnent les actes des conciles généraux et les sacrés canons?

XIII. Le vrai sens est donné par l'histoire.

Si on embrasse la première interprétation, on se trouve ramené à une question purement et uniquement historique; et on est obligé d'affirmer que *les actes des conciles généraux et les sacrés canons* établissent la monarchie pure, indivisible, absolue, illimitée du Pape. Mais en face des faits et de l'histoire ecclésiastique, cette affirmation est-elle possible? Oui, les actes des conciles généraux et les sacrés canons démontrent la plénitude de la puissance apostolique. Des actes des conciles généraux et des sacrés canons, on déduit avec certitude, comme nous avons voulu le faire, les priviléges divins du Siége Apostolique : sa primauté, sa juridiction universelle, ses droits dans les conciles généraux. Mais prétendre que de ces mêmes actes, de ces mêmes canons, on peut inférer la monarchie pure, indivisible, absolue, illimitée du Pontife romain, sa supériorité absolue et illimitée sur les conciles généraux, c'est oublier ou méconnaître l'histoire. Sera-ce à Nicée, à Éphèse, à Chalcédoine, au cinquième, au sixième, au septième ou huitième concile, qu'on trouvera cet empire absolu? Comment expliquera-t-on, dans ce système, la condamnation de Vigile et celle d'Honorius? Parviendra-t-on à faire oublier le concile de Vienne et le procès de Boniface VIII?

Espère-t-on qu'un esprit attentif et impartial se contentera des subtilités par lesquelles on veut affaiblir l'autorité des conciles de Pise, de Constance et de Bâle? Comment écartera-t-on et Martin V et Eugène IV lui-même? Que fera-t-on enfin du canon *Si Papa,* respecté par les Papes les plus absolus du moyen âge, les Alexandre III, les Innocent III, les Innocent IV?

On voit dans quel dédale de difficultés et de contradictions on se trouve précipité par la première interprétation. Nous le répétons, elle ne peut se soutenir devant l'histoire; et quand le concile de Florence en appelait à son témoignage, quand il présentait les *actes des conciles généraux et les sacrés canons* comme le fondement solide de la plénitude de la puissance apostolique, il enseignait en même temps que cette plénitude devait être entendue conformément aux *actes des conciles généraux et aux sacrés canons.*

XIV. Sens grammatical.

La grammaire vient en aide à l'interprétation historique, et le sens grammatical du texte célèbre que nous commentons est entièrement conforme à son sens historique. On sait que le texte grec du concile de Florence fait autorité comme le texte latin. Pour avoir le vrai sens de la phrase latine où gît la difficulté : *quemadmodum etiam in gestis œcumenicorum conciliorum et in sacris canonibus continetur,* il est naturel de la rapprocher du texte grec. Or le texte grec : καθ' ὃν τρόπον καὶ ἐν τοῖς πρακτικοῖς τῶν οἰκουμενικῶν συνόδων, καὶ ἐν τοῖς ἱεροῖς κανόσι διαλαμβάνεται, est exactement rendu par la phrase latine : « *Secundum quod,*

vel secundum eum modum qui et in gestis œcumenicorum conciliorum et in sacris canonibus continetur : De la manière ou de la façon qui est contenue et dans les actes des conciles généraux et dans les sacrés canons[1]. »

[1] Nous avons cru que, dans une question aussi importante, il était utile de connaître l'opinion des hommes les plus compétents, et en même temps les plus dégagés de tout intérêt théologique. Nous avons donc posé à trois de nos plus habiles hellénistes la question de savoir si le sens du καθ' ὃν τρόπον καὶ ἐν était mieux rendu par le *secundum quod et in*, ou *secundum eum modum qui et in*, que par le *quemadmodum etiam in*.

Voici ce que nous a fait l'honneur de nous répondre le savant traducteur de la *Métaphysique* d'Aristote, M. P... : « D'après le sens propre du mot τρόπος, et par celui du mot καί à cette place, l'expression a une signification plus précise que *ut etiam, quemadmodum etiam*, et équivaut, non pas à une simple conjonction, mais à : de la façon même dont. Le *quemadmodum* latin n'a en grec que la valeur de ὥσπερ, καθά, καθάπερ. »

Un autre savant, attaché au département des manuscrits de la Bibliothèque impériale, M. C. W..., a bien voulu nous transmettre la note suivante :

« La traduction latine *secundum quod* ou *secundum eum modum qui et in*, rend parfaitement la force du grec. Il est à remarquer toutefois que le concile de Florence lui-même semble avoir regardé le *quemadmodum* comme une version suffisante des mots καθ' ὃν τρόπον. En effet l'acte original de ce concile, conservé à la Bibliothèque impériale de Paris (Mss grecs, ancien fonds, n° 430) et revêtu des signatures du pape Eugène IV et de l'empereur de Constantinople Jean Paléologue, ainsi que des évêques grecs et latins composant l'assemblée, est rédigé dans les deux langues. Le texte grec et le texte latin y sont placés en regard l'un de l'autre. Or voici la transcription littérale des deux phrases en question, telles qu'elles sont données par cet acte :

... Quemadmodum etiam in gestis conciliorum icumenicorum et in sacris canonibus continetur... »	... καθ' ὃν τρόπον καὶ ἐν τοῖς πρακτικοῖς τῶν οἰκουμενικῶν συνόδων, καὶ τοῖς ἱεροῖς κανόσι διαλαμβάνεται... »

Dès lors, il ne reste plus l'ombre d'une difficulté; le sens historique se trouve pleinement confirmé par le sens grammatical, et le concile de Florence s'accorde entièrement avec tous les conciles généraux qui l'ont précédé.

XV. Conclusion. Le Pape possède la plénitude de la puissance apostolique, parce qu'il est le chef de l'Église; parce que sa juridiction ne connaît aucune limite ni de temps, ni de lieux, ni de personnes; parce que ses décrets s'adressent à tous; parce qu'il conserve ses droits dans le concile général; parce qu'il est le juge

M. C. W... a remarqué, et le lecteur attentif remarquera avec lui, que, dans la seconde partie de la phrase grecque du célèbre manuscrit, la préposition ἐν est omise. Le manuscrit de la Bibliothèque impériale est celui même qui fut envoyé à Philippe le Bon, duc de Bourgogne, et qui passa plus tard de la bibliothèque de Colbert dans celle du Roi. Mais ce manuscrit n'est pas le seul qui reste du concile de Florence. Les savants et illustres éditeurs de ce concile au dix-septième siècle les comparèrent, et ils adoptèrent la version qui maintient la préposition ἐν dans les deux membres de la phrase. Leur autorité nous paraît décisive. Mais que l'on conserve ou que l'on supprime l'ἐν dans la seconde partie de la phrase, le sens reste le même. Voici ce que nous écrit à ce sujet un troisième savant, élève très-distingué de l'école d'Athènes, M. T... :

« Il y a dans le texte à déterminer le sens, 1° de καθ' ὃν τρόπον, 2° du premier καί.

» 1° καθ' ὃν τρόπον. La traduction littérale est *secundum quem modum, ad quem modum*. Le mot *quemadmodum* de la traduction officielle peut et doit être compris *de la façon que*.

» 2° Le sens du premier καί est subordonné au maintien ou à la suppression de la préposition ἐν dans la seconde partie de la phrase. Si on maintient ἐν, il faut traduire le premier καί comme correspondant au deuxième, et mettre deux fois *et*. Si on supprime ἐν, il n'y a plus de corrélation entre les deux καί, et le premier se traduit par *etiam*; de sorte que le sens reste : *de la façon même que...* »

naturel des causes majeures. Mais cette plénitude de puissance se concilie parfaitement avec les droits des conciles généraux tels qu'ils se sont produits dans leurs actes, et avec les prescriptions des saints canons.

D'ailleurs, le concile de Florence, en définissant les droits du Siége Apostolique, n'a-t-il pas fait acte suprême de souveraineté spirituelle? L'exercice de la puissance en est-il l'abdication? Le concile de Florence s'est donc mis au niveau de tous les autres. A Florence, comme dans les autres conciles généraux, comme dans toute l'histoire ecclésiastique, la constitution de l'Église s'est donc montrée identique à elle-même.

CHAPITRE XII.

CONCILE DE LATRAN.

SOMMAIRE. — I. Profond besoin des conciles universellement senti au quinzième siècle. — II. Motifs de celui de Latran. — III. Question de son œcuménicité. — IV. La bulle *Pastor æternus*. — V. Son accord avec la loi de Constance et la pratique des conciles généraux. — VI. Utiles éclaircissements.

I. Besoin des conciles au quinzième siècle.

Si nous écrivions l'histoire de l'Église, nous aurions à raconter les suites de ces grands mouvements des conciles de Pise, de Constance, de Bâle et de Florence. La réforme ébauchée à Constance, compromise à Bâle, oubliée à Florence, n'eut pas assez de puissance pour corriger les abus; et les scandales du quinzième siècle ramenèrent les mauvais jours

du dixième et du onzième. L'heure des révolutions funestes et sanglantes allait bientôt sonner, et une sinistre démonstration des dangers redoutables que crée l'ajournement des réformes nécessaires allait être donnée au monde.

Dans cette situation violente, le besoin des conciles généraux se faisait toujours sentir. Leur périodicité, décrétée à Constance et à Bâle, avec le consentement exprès des Souverains Pontifes, fut réclamée soit par les évêques, soit par les rois. Ainsi, en 1477, Louis XI lui-même écrivit au Pape pour lui reprocher sa négligence à l'égard des conciles, et lui rappeler le décret de Constance qui ordonnait leur célébration décennale [1]. En 1478 et 1479, les assemblées générales du clergé français, à Orléans et à Lyon, demandèrent l'exécution du décret de Constance, comme un des grands moyens de la prospérité de l'Église [2]. Les états généraux de 1484 se montrèrent animés des mêmes sentiments [3]. Personne n'ignore que la menace d'un concile général troubla plusieurs fois l'indigne paix laissée au plus pervers des hommes, monté, par de coupables intrigues, sur le siége de saint Pierre [4].

La nécessité d'un concile général était si profondément et si universellement sentie, que, dans le conclave où fut élu Jules II, chaque cardinal avait

[1] *Hist. de l'Église gallicane*, t. XVII, p. 160.
[2] *Ibidem*, p. 164, 169.
[3] *Ibidem*, p. 205.
[4] *Ibidem*, p. 252.

souscrit l'engagement de célébrer un concile œcuménique deux ans après son élection, s'il devenait pape [1].

Ce fut l'inexécution de cette promesse qui devint un des motifs de la convocation du faux concile de Pise, faite par quelques cardinaux à l'instigation de Louis XII et de l'empereur Maximilien [2].

II. Concile de Latran.

Pour déjouer les desseins des cardinaux de Pise et des souverains qui les soutenaient, Jules II, se rappelant enfin les promesses de Julien de la Rovère, convoqua en 1511, dans l'église de Latran, un concile qu'il ne put clore lui-même, mais qui fut terminé par son successeur, Léon X. La condamnation du conciliabule de Pise, des procédures contre la France, l'abolition de la pragmatique sanction de Bourges, l'approbation du concordat de François Ier avec Léon X, furent les actes principaux de cette assemblée. Elle fit aussi quelques sages règlements disciplinaires.

III. Question d'œcuménicité.

La plus grave question qui se présente ici est celle de savoir si ce concile de Latran a été véritablement œcuménique. La convocation fut très-régulière, et l'approbation du Saint-Siége ne lui a pas fait défaut. Mais quoique l'Empereur, après sa réconciliation avec le Pape, eût envoyé au concile un ambassadeur, Mathieu Lang, évêque de Gurk; quoique Louis XII, après avoir aussi abandonné l'assemblée de Pise, eût aussi dirigé vers Rome une députation

[1] *Hist. de l'Église gallicane*, l. XVII, p. 375.
[2] *Ibidem*, p. 381 et suiv.

d'évêques, cependant le concile de Latran ne fut composé presque que d'évêques italiens, et en nombre peu considérable.

Aussi de nombreux théologiens catholiques ont-ils nié cette œcuménicité. La liste de leurs noms serait longue. Bellarmin lui-même n'ose pas affirmer d'une manière absolue cette œcuménicité. Quoiqu'il en adopte l'opinion, il ne blâme pas cependant sévèrement ceux qui en doutent[1].

A la suite de Bellarmin, et à son exemple, Muzzarelli ne condamne pas non plus les théologiens qui refusent de reconnaître cette œcuménicité, parce qu'il leur paraît difficile d'admettre qu'un petit nombre d'évêques, presque tous Italiens, aient pu représenter suffisamment l'Église universelle[2].

De pareils aveux, de pareilles concessions de la part de théologiens aussi graves, ne sont possibles que dans le cas d'une œcuménicité douteuse. La sincérité et la loyauté théologiques ne permettent donc pas de ranger le cinquième concile de Latran au rang des conciles d'une autorité incontestable. Mais après les grands conciles, après les constitutions pontificales acceptées par l'Église, nous ne voyons rien de plus respectable que le concile cinquième de Latran,

[1] Nonnulli dubitant an fuerit vere generale. *De Conc.*, lib. II, cap. XVII et XIII.

[2] Post hæc, si nihilominus renuant illud concilium appellare concilium œcumenicum, vim non inferam; imo, inter œcumenica concilia, quorum examen suscepi non recensebo... *De auct. Rom. Pont.*, t. II, p. 444.

et ses enseignements doivent être étudiés avec une religieuse attention.

IV. Bulle *Pastor æternus.*

Un seul chef de ces enseignements intéresse l'objet de nos recherches. La bulle *Pastŏr æternus,* promulguée dans le concile de Latran, et avec son approbation, pour l'abolition de la pragmatique sanction de Bourges, porte ces paroles : « Le seul Pontife romain, comme ayant autorité sur tous les conciles, a le plein droit et la puissance de les convoquer, transférer et dissoudre; et ce droit est évidemment établi sur les témoignages des saintes Écritures, les paroles des saints Pères et des Pontifes romains, les saints canons et l'aveu même des conciles [1]. »

De graves théologiens veulent voir dans ces paroles une définition expresse et positive de la supériorité absolue et illimitée du Pape sur le concile général, et de la monarchie pure et indivisible du Pontife romain. Cette nouvelle décision aurait aboli les décrets des conciles de Constance et de Bâle. Ainsi, pour ces théologiens, un concile respectable sans doute, mais d'une œcuménicité contestable, prévaudrait à lui seul sur des conciles dont l'irréfragable autorité est solidement démontrée; sur des

[1] Cum etiam solum Pontificem Romanum, pro tempore existentem, tanquam auctoritatem super omnia concilia habentem, tam conciliorum indicendorum, transferendorum, dissolvendorum plenum jus et potestatem habere, nedum ex sacræ Scripturæ testimonio, dictis sanctorum Patrum, ac aliorum Romanorum Pontificum etiam prædecessorum nostrorum, sacrorum canonum decretis, sed propria etiam eorumdem conciliorum confessione manifesta constat. LABBE, *Conc.,* t. XIV, p. 311.

conciles qui n'ont fait autre chose que réduire en loi la pratique universelle des conciles généraux antérieurs, et transformer en constitution synodale un canon reçu par toute l'Église et par les Souverains Pontifes eux-mêmes [1]. Un concile douteux prévaudrait donc non-seulement sur ceux de Bâle et de Constance, mais sur tous les conciles antérieurs. Nous ne craignons pas de dire qu'il y aurait là le plus étrange phénomène que pût présenter l'histoire ecclésiastique.

Nous plaignons les théologiens qui ne craignent pas de commettre ainsi entre eux les conciles généraux, c'est-à-dire les plus grandes autorités qui existent dans l'Église catholique [2].

V. Accord de la bulle *Pastor* avec la loi de Constance et la pratique des conciles généraux.

Pour nous, nous ne trouvons aucune difficulté à concilier les paroles de la bulle *Pastor æternus*, et avec la loi constitutionnelle de Constance et de Bâle, et avec la pratique universelle des conciles généraux. Expression de cette pratique, la loi de Constance veut que le Pape ne puisse pas se séparer de la majorité conciliaire dans les choses qui intéressent la foi, l'extinction des schismes et la réforme de l'Église. Cette loi veut aussi que le Pape puisse être jugé par le concile dans certains cas déterminés. En quoi, nous le répétons, la bulle *Pastor æternus* contredit-elle cette loi? Est-ce parce qu'elle affirme que le Pontife romain *a autorité sur tous les conciles?* Tous les conciles

[1] Voir supra, liv. III, chap. VI.

[2] Nihil majus in Ecclesia concilio generali legitimo et approbato. BELLARMIN.

généraux, et ceux de Constance et de Bâle comme les autres, ont reconnu et proclamé que le chef de l'Église conserve dans le concile sa primauté, sa prééminence, ses divins priviléges. Il convoque, il préside, il suspend, il transfère, il dissout le concile. Et, en ce sens, il a véritablement autorité sur les conciles. Mais cette autorité n'est point absolue ni illimitée, et ne rend pas le Pape maître du concile. Mais cette autorité ne peut pas absorber ou supprimer les droits du concile; ces droits clairement exprimés dans la loi de Constance, et qui sont aussi divins que ceux du chef lui-même.

On ne prouvera jamais que la supériorité sur les conciles, enseignée dans la bulle *Pastor æternus,* soit la supériorité absolue, illimitée, la monarchie pure et indivisible. Dans ce cas seul, qui heureusement est impossible, il y aurait opposition réelle entre la bulle *Pastor æternus* et la loi de Constance.

Nous pensons même que la bulle de Léon X ne veut point nier que, dans certains cas extraordinaires et exceptionnels, comme, par exemple, dans le grand schisme, le concile ne puisse être légitimement convoqué sans le Pape. Nous pensons aussi que les paroles de la bulle peuvent se concilier avec le décret de la onzième session du concile de Bâle; et que, dans les temps ordinaires, un Pape sage ne suspendra pas et ne dissoudra pas un concile général sans le consentement du concile lui-même.

Nous croyons ces explications suffisantes pour démontrer que le cinquième concile de Latran ne

peut pas prévaloir sur tous les autres; et que, quelle que soit l'autorité qu'on lui attribue, il est d'accord avec eux.

VI. Utiles éclaircissements.

Plaçons encore ici quelques éclaircissements qui peuvent être utiles. De grands théologiens ont voulu prouver que, même dans l'hypothèse de l'œcuménicité du concile de Latran, les paroles de la bulle *Pastor æternus,* paroles qu'il est facile d'interpréter conformément à tous les précédents, comme nous venons de le faire, ne présentent pas les conditions des définitions conciliaires. En effet, disent-ils, peut-on regarder comme expressément définie une proposition sur laquelle il n'y a eu dans le concile aucune discussion, aucun examen, aucune délibération? Peut-il y avoir définition lorsqu'on n'a pas demandé les suffrages des Pères, lorsqu'il n'y a pas eu un décret spécial, mais une simple affirmation incidente dans une bulle qui avait un objet tout autre? Ils remarquent que l'approbation du côncile tombe plutôt sur l'abrogation de la pragmatique que sur les arguments de Léon X. Ils ajoutent enfin que les paroles que nous avons commentées n'ont point été écrites par forme de décision, mais par forme de narration; et qu'on ne peut par conséquent leur donner plus de poids qu'aux décrets précis et faits à dessein dans le concile de Constance [1].

Nous n'avons point à examiner ici les preuves his-

[1] Bossuet, *Defens. Declar.*, lib. vi, cap. xviii; Tournely, *De Ecclesia*, t. II, p. 307, 308.

toriques sur lesquelles la bulle cherche à appuyer sa doctrine. Voici en quels termes ces preuves sont appréciées par le sage Tournely : « Pour confirmer sa thèse, la bulle avance des erreurs historiques ou des faits qui ne prouvent rien. Une simple lecture de la bulle suffit pour se convaincre de la vérité de cette assertion[1]. »

CHAPITRE XIII.

LE CONCILE DE TRENTE.

SOMMAIRE. — I. Nécessité du concile de Trente. — II. Liberté du concile. — III. Doctrine de la monarchie tempérée et le cardinal de Lorraine. — IV. Doctrine de la monarchie absolue et le jésuite Laynez. — V. Hommages rendus au souverain pontificat.

I. Nécessité du concile de Trente.

La question des rapports du concile général avec le Pape, tant débattue dans l'époque que nous venons de parcourir, ne fut pas l'objet spécial d'une décision du concile de Trente. Nous pourrions, à la rigueur, terminer ici notre revue historique des conciles généraux. Cependant l'histoire de ce grand concile de Trente nous fournit encore quelques données importantes que nous ne devons pas négliger.

Il est certain d'abord qu'au milieu de cette décadence des mœurs et de la discipline ecclésiastique

[1] Multa quippe in hujusce rei confirmatione adducit aut falsa, aut ad rem non pertinentia, sicut legenti constare facile poterit. *De Ecclesia*, t. II, p. 307, 308.

qui signala la fin du quinzième siècle et le commencement du seizième; il est certain qu'au sein des terribles orages soulevés par les passions et les doctrines de la fausse réforme, qui puisait sa plus grande force dans l'absence ou le retard de la vraie, il s'éleva de toutes parts, il sortit de la conscience universelle en détresse l'appel au concile général, comme au seul remède capable de guérir les maux de l'Église et de la société.

Personne n'ignore avec quelle insistance le concile fut réclamé par la France, l'Allemagne, l'Europe entière, par les souverains et les peuples, par les clergés et les fidèles des nations diverses. Les protestants eux-mêmes le demandèrent plusieurs fois. Il est permis de penser que si le concile, au lieu d'être retardé d'un tiers de siècle, avait été ou pu être réuni au commencement de ces sanglantes divisions, et avant que les esprits et les cœurs se fussent si profondément aigris et ulcérés, de grandes douleurs et de grands malheurs eussent été épargnés au monde et à l'Église. Nous déplorerons toujours que ceux qui tenaient en main les destinées des peuples, aient cru devoir chercher d'abord dans la politique et dans la force les moyens de ramener les dissidents. S'ils avaient employé leur activité et leur zèle à écarter les obstacles à la prompte réunion d'un concile pacifique, peut-être aurait-on prévenu le schisme funeste qui brisa l'unité chrétienne et divisa le monde religieux en deux camps ennemis!

Les Souverains Pontifes, même après la bulle de Léon X contre Luther [1], reconnurent et proclamèrent cette nécessité du concile général. « Il ne reste plus, ce semble, disait Clément VII dans une lettre à François Ier, que l'unique remède du concile général, qui, dans pareil cas, a été pratiqué par nos prédécesseurs [2]. »

Dans la bulle d'indiction, Paul III déclara que sa première pensée et son plus grand désir, depuis son élévation sur la chaire de saint Pierre, avait été la convocation du concile général, parce qu'il y voyait le remède le plus efficace et le plus opportun aux périls de la religion [3].

II. Liberté des délibérations à Trente.

Comme dans tous les conciles, la liberté des délibérations et des votes fut entière à Trente. Cette liberté, niée par les protestants, a trouvé un défenseur habile dans l'historien du concile de Trente, Pallavicin. Il serait trop long de rapporter ici les témoignages et les preuves qu'il donne de cette liberté. Le lecteur les trouvera facilement dans l'ouvrage lui-même de Pallavicin [4].

Une longue dissertation sur cette matière se trouve résumée dans cette proposition qui exprime un fait public et constant : « On laissa à chacun la faculté pleine et entière de suivre tel sentiment que sa con-

[1] LABBE, *Conc.*, t. XIV, p. 390, anno 1520.

[2] *Mémoires pour le concile de Trente*, ann. 1533, p. 3.

[3] In summis Christianæ reipublicæ periculis remedium optimum et opportunissimum œcumenica concilia et episcoporum generales conventus... LABBE, *Conc.*, t. XIV; *Conc. Trident.*, p. 726.

[4] Voir en particulier t. III, liv. XXIV, chap. XIV.

science lui suggérerait; et ces dispositions des différentes sessions furent rédigées à la pluralité des voix[1]. »

III. Doctrine de la monarchie tempérée et le cardinal de Lorraine.

La défense des droits des conciles généraux et de l'épiscopat, tels qu'ils avaient été décrétés à Constance, se produisit à Trente avec une entière liberté et une telle insistance qu'on y renonça, d'après l'invitation du pape Pie IV, à renouveler le décret de Florence sur la primauté du Saint-Siége, parce que ce décret répugnait à un certain nombre de Pères, qui n'en pénétraient pas bien le vrai sens[2].

Pallavicin atteste plusieurs fois ces manifestations éclatantes en faveur des doctrines de la monarchie tempérée au sein du concile de Trente[3].

Mais à ce sujet rien n'est plus célèbre que la lettre écrite par le cardinal de Lorraine à son agent en cour de Rome, pour être mise sous les yeux du Pape.

« Reste à cette heure, dit le cardinal, le dernier des titres que l'on veut mettre pour notre saint Père le Pape pris du concile de Florence; et ne puis nier que je suis Français, nourri en l'Université de Paris, en laquelle on tient l'autorité du concile par-dessus le Pape; et sont censurés comme hérétiques ceux qui tiennent le contraire; qu'en France on tient le concile de Constance pour général en toutes ses parties; que l'on suit celui de Bâle; et tient-on celui de Flo-

[1] *Hist. du concile de Trente*, t. III, p. 710, éd. de Migne.

[2] *Hist. du concile de Trente*, t. III, p. 714.

[3] Voir en particulier t. III, p. 62, 63, 118, 119, 123, 300, 354, 306, 307, 309, 313, 314, 320, 558.

rence pour non légitime ni général; et pour ce, l'on fera plutôt mourir les Français que d'aller au contraire. Les théologiens crieront jusqu'au ciel. Les priviléges du royaume sont tous fondés et appuyés sur cette vérité; et pour ce, telle dispute, si elle se propose, ne servira qu'à la séparation du royaume, qui sera son entière désolation. Car de penser que nul prélat s'y accorde, c'est une folie. Les ambassadeurs protesteront, et voilà un beau schisme commencé[1]. »

On peut voir par cette lettre avec quelle vigueur, et même quelquefois avec quelle exagération les opinions de nos pères étaient présentées et soutenues à Trente; et cependant elles y furent respectées.

Le lecteur s'étonnera peut-être d'entendre ranger parmi les conciles illégitimes celui de Florence. A cette époque, l'opinion de son œcuménicité n'était pas encore universellement admise, et quelques-uns le regardaient à tort comme contraire à celui de Constance. Le Saint-Siége, en temporisant, donnait un admirable exemple de modération. Conformément à ce sage esprit de conduite, Pie IV avait déclaré plusieurs fois son désir qu'on s'abstînt de porter des décisions sur les matières controversées entre les catholiques.

IV. Doctrine de la monarchie absolue et le jésuite Laynez.

La doctrine de la monarchie pure et absolue du Pontife romain fut aussi proposée dans les débats de

[1] *Mémoires pour le concile de Trente*, p. 556.

Trente. Elle est toute la pensée du célèbre discours que le général des Jésuites, Laynez, prononça dans une congrégation générale, et dont Pallavicin nous a conservé l'analyse [1]. Mais on sait aussi que ce discours ne fut pas approuvé de tous, et qu'il excita de vives réclamations de la part de l'évêque de Paris, Eustache du Bellay.

V. Hommages rendus au souverain pontificat.

Quoique le concile de Trente n'ait porté aucun décret particulier touchant la primauté du Pape, il saisit toutes les occasions de rendre au Siége Apostolique les plus solennels hommages. Toujours il lui témoigna la fidélité la plus inviolable, parlant de sa divine autorité dans les termes généralement consacrés par les conciles et les Pères, et réservant toujours ses priviléges. Ainsi il voulut offrir au Pontificat suprême, si violemment outragé dans ces jours troublés, cette compensation de la piété filiale [2].

[1] *Hist. du concile de Trente*, liv. XVIII, ch. XV; liv. XXI, ch. VI.

[2] *Conc. Trident.*, sessio ultima, *De reformatione*, cap. XXI, p. 917.



CHAPITRE XIV.

L'AUTORITÉ DE L'ÉGLISE DISPERSÉE.

SOMMAIRE. — I. Les conciles généraux ne sont pas toujours nécessaires. — II. Autorité du Souverain Pontife dans l'état de dispersion de l'Église. — III. Autorité des évêques. — IV. Manière dont se forment l'accord et le consentement commun des premiers pasteurs. — V Exemples célèbres. — VI. Adhésion tacite des évêques aux décisions des Papes. — VII. Dans quels cas les conciles généraux ont été nécessaires. — VIII. Les évêques sont-ils vrais juges de la foi dans l'état de dispersion de l'Église comme dans les conciles généraux? — IX. Étendue des droits épiscopaux dans les conciles généraux et leur restriction dans l'état de dispersion. — X. Le premier de ces droits. — XI. Preuves de ce droit. — XII. Ce droit reconnu par les Papes. — XIII. Exemples modernes de l'exercice de ce droit. — XIV. Conclusion de ce chapitre. — XV. Autres droits et nécessité de nouvelles explications.

Avant de déduire des faits exposés dans ce livre leurs conséquences légitimes, nous avons à étudier l'autorité de l'Église en dehors du concile général ou quand l'Église se trouve à l'état de dispersion. Quelques rapides indications que nous avons présentées à ce sujet doivent recevoir dans ce chapitre leur développement nécessaire. I. Les conciles généraux ne sont pas toujours nécessaires.

Ce serait une grave erreur de penser qu'aucune question de foi ou de discipline ne peut être terminée que par un concile général. Ces saintes assemblées ont été jusqu'à notre époque intermittentes et même rares. L'Église cependant a besoin, comme toute société, d'être toujours gouvernée et d'avoir à sa tête un pouvoir toujours vivant, présent, agissant. Nous croyons avoir établi d'une manière solide, dans

le chapitre cinquième de notre premier livre, la nécessité et l'existence de ce pouvoir[1].

II Autorité du Souverain Pontife dans l'état de dispersion de l'Eglise.

En vertu de la primauté et de l'universalité de leur juridiction, les Souverains Pontifes, dès la plus haute antiquité, ont assumé la sollicitude de toutes les Églises. Pour remplir leur divine mission, ils ont pris souvent l'initiative de la décision d'une foule de questions touchant le dogme, la morale, la discipline, le culte, les causes personnelles. L'histoire ecclésiastique est remplie des exemples de cette initiative. Rappelons les principaux, qui sont presque tous contenus dans les récits que nous avons déjà présentés au lecteur. Le pape saint Victor condamne le premier, dans la célébration de la fête de Pâques, une diversité d'usages qui favorisait une erreur dangereuse. Le pape saint Étienne résiste le premier à l'envahissement d'une coutume nouvelle qui compromettait l'efficacité du baptême chrétien. Le pape saint Denis juge seul les plaintes portées à son tribunal contre la doctrine d'un autre Denys, évêque d'Alexandrie. Le pape Miltiade condamne le schisme des donatistes. Lorsque l'arianisme veut séduire le monde, les Pontifes romains savent préserver de ses atteintes la foi de l'Occident, et aident l'Orient à se débarrasser de l'erreur. Le pape saint Damase le premier démêle et proscrit dans Macédonius la dernière transformation de l'arianisme. Ce sont surtout les papes Innocent, Zosime, Boniface, Célestin, comme l'attestent saint Augustin et saint Prosper, qui triom-

[1] Voir ce chapitre, supra, p. 90.

phent de Pélage et de ses sectateurs. Les priscillianites ne trouvèrent pas d'adversaires plus redoutables que les Pontifes romains. Saint Cyrille réserve au pape saint Célestin la cause de Nestorius. Celle d'Eutychès est déférée à saint Léon. Toutes les grandes controverses qui s'élèvent plus tard sont également portées au tribunal du Pontife romain; et toutes les grandes hérésies condamnées par les conciles généraux l'avaient été d'abord par des Papes.

De cet ensemble de faits, qu'il serait facile de rendre plus nombreux, il résulte que les Pontifes romains, pour remplir les devoirs de leur charge suprême, conserver la foi et édifier l'Église, ont souvent prévenu les jugements des autres évêques, et porté leurs sentences les premiers et seuls.

Cet exercice de la première puissance ecclésiastique a été souvent provoqué par l'antique usage de consulter le Siége Apostolique dans les cas obscurs et douteux, et cet usage lui-même reposait sur la prééminence de ce Siége. Dès l'année 416, le pape saint Innocent écrivit à Félix, évêque de Nocera : « Il est naturel que votre charité se conforme aux institutions de nos pères, et qu'elle nous réfère, comme au chef de l'épiscopat, tous les doutes qui peuvent s'élever, afin que le Saint-Siége, ainsi consulté, puisse résoudre ces doutes et prononcer une sentence certaine[1]. »

[1] Mirari non possumus dilectionem tuam sequi instituta majorum, omniaque quæ possunt aliquam recipere dubitationem, ad nos, quasi ad caput, atque ad apicem episcopatus, referre; ut consulta videlicet Sedes Apostolica ex ipsis rebus dubiis, certum aliquid faciendum pronuntiet. LABBE, *Conc.*, t. II, p. 1260.

Saint Léon, comme saint Innocent, réclame ce beau privilége de l'Église romaine, et demande, dans une lettre célèbre adressée à Anastase, évêque de Thessalonique, que toutes les causes qui n'ont pu être terminées par les premiers juges soient portées à la connaissance du Saint-Siége[1].

Quelques siècles plus tard, nous retrouvons la même doctrine dans une lettre écrite à un évêque d'Arles par le pape Jean VIII : « Si quelque question de foi, dit-il, ou de toute autre nature, s'élève parmi les évêques, et qu'il ne soit point facile de la résoudre, qu'elle soit examinée et décidée dans une réunion de douze évêques; et dans le cas où elle ne pourrait être terminée par ce tribunal, qu'elle soit référée à notre jugement après une mûre discussion[2]. »

Ce ne sont pas seulement les causes douteuses et difficiles qui doivent être référées au Saint-Siége. La pratique de l'Église, comme la loi ecclésiastique, lui attribuait toutes les causes *majeures*. Citons encore le pape saint Innocent : « S'il naît quelque cause majeure, dit-il dans une lettre célèbre à Victrice,

[1] Si forte inter ipsos qui præsunt, de majoribus, quod absit, peccatis, causa nascitur, quæ provinciali nequeat examine definiri, fraternitatem tuam de totius negotii qualitate metropolitanus curabit instruere, ut si coram positis partibus, nec tuo fuerit res sopita judicio, ad nostram cognitionem, quidquid illud est, transferatur. LEONIS *Opera*, epist. 12 alias 14.

[2] Si qua inquisitio de fide vel fortasse aliarum rerum inter episcopos causa emerserit, quæ difficilius discerni possit, collectis duodecim episcopis ventiletur atque decidatur; sin autem decidi nequiverit, discussa veritate, ad nostrum judicium referatur. LABBE, *Conc.*, t. IX, p. 77.

évêque de Rouen, qu'elle soit déférée au Siége Apostolique après le jugement épiscopal, selon les prescriptions synodales[1]. » Le même Pontife félicite les évêques d'Afrique du soin qu'ils mettent à consulter l'Église romaine : « Car je pense, dit-il, que mes frères et coévêques, surtout dans les discussions sur la foi, ne doivent pas porter leurs causes à d'autre tribunal que celui de Pierre, auteur de leur dignité et de leur honneur[2]. »

Nous ne croyons pas nécessaire de fournir pour chaque siècle les preuves de cette législation. Elle a été invariable dans l'Église. Mais nous ne terminerons pas cette revue rapide sans citer encore un monument de cette tradition voisin de notre âge. Les évêques français qui dénoncèrent au pape Innocent X les cinq fameuses propositions de Jansénius, commencèrent leur lettre par ces paroles : « C'est l'usage solennel de l'Église de déférer au Saint-Siége les causes majeures, et la foi indéfectible de Pierre demande que cet usage soit toujours conservé comme un droit sacré. Obéissant à la loi la plus juste, nous avons cru devoir écrire à Votre Sainteté sur une affaire très-grave qui intéresse la religion[3]. »

[1] Si autem majores causæ in medium fuerint devolutæ, ad Sedem Apostolicam, sicut synodus statuit, post episcopale judicium, referantur. Labbe, *Conc.*, t. II, p. 1250.

[2] Præsertim quoties fidei ratio ventilatur, arbitror omnes fratres et coepiscopos nostros non nisi ad Petrum, id est, sui nominis et honoris auctorem, referre debere, velut nunc retulit vestra dilectio... *Ibid.*, p. 1287.

[3] Majores causas ad Sedem Apostolicam referre solemnis Ecclesiæ mos est, quem fides Petri numquam deficiens perpetuo retineri pro

Par les causes majeures on entend celles qui intéressent le bien général de la religion, et parmi ces causes il est clair que celles de la foi tiennent le premier rang[1].

Si toutes les causes majeures appartiennent au Siége apostolique, nous savons également, par notre histoire des conciles, que ce Siége vénérable est aussi un tribunal d'appel ouvert à toute l'Église.

III. Autorité des évêques.

Le lecteur aura sans doute remarqué que, selon la doctrine du pape saint Innocent Ier, les causes majeures sont ordinairement déférées au Siége Apostolique après un jugement épiscopal : *post episcopale judicium*. C'est qu'en effet les évêques sont juges en première instance des causes qui intéressent la foi et la religion; et, en cette qualité, soit dispersés dans leurs Églises respectives, soit réunis en conciles particuliers, souvent ils ont pris l'initiative des jugements ecclésiastiques.

Il est incontestable d'abord que de nombreuses hérésies ont été condamnées sans conciles par des évêques particuliers. Saint Augustin l'atteste d'une manière expresse dans son livre à Boniface : « On ne peut pas dire qu'aucune hérésie n'ait jamais été condamnée sans la réunion d'un synode. En réalité, les hérésies pour la condamnation desquelles il a été nécessaire de réunir des conciles ont été très-rares.

jure suo postulat. Æquissimæ huic legi obsequentes, de gravissimo circa religionem negotio sanctitati tuæ scribendum esse censuimus. *Mémoires du clergé*, t. I, p. 222.

[1] Voir, dans *les Canonistes*, l'énumération des *causes majeures*

Un nombre incomparablement plus grand a été proscrit dans les lieux mêmes où elles avaient pris naissance, et ces condamnations locales ont été le signal de leur réprobation universelle[1]. »

Eusèbe nous fournit la preuve de l'assertion de saint Augustin, et, dans son Histoire ecclésiastique, il rapporte la condamnation de nombreuses hérésies par les évêques particuliers, sans qu'il eût été nécessaire de réunir des conciles contre elles. Ce fut le cas de la plupart des sectes gnostiques et de leurs fondateurs : Ménandre, Ébion, Cérinthe, Nicolas, Saturnin, Basilide, Carpocrate, Cerdon, Marcion, Valentin, etc.[2]. Nous ne voyons pas qu'aucun concile ait été réuni contre ces faux docteurs. Leurs systèmes étaient discutés et réfutés par des hommes fidèles à la tradition apostolique, et les hérésiarques étaient séparés de la communion des fidèles par l'autorité des évêques.

D'après le témoignage du même historien, ce fut contre les montanistes que se réunirent les premiers conciles qui s'occupèrent de la proscription des hérésies[3]. Nous avons déjà remarqué que, dans les

[1] Quasi nulla hæresis aliquando nisi synodi congregatione damnata sit : cum potius rarissimæ inveniantur, propter quas damnandas necessitas talis extiteret : multoque sint atque incomparabiliter plures, quæ ubi extiterunt, illic improbari damnarique meruerunt, atque inde per cæteras terras devitandæ innotescere potuerunt. AUGUSTINI *Opera*, t. X, *contra duas epist. Pelag.* lib. IV ad Bonifacium, cap. ult.

[2] EUSEBIUS, *Hist. eccl.*, lib. III, cap. XXVI, XXVII, XXVIII, XXIX; lib. IV, cap. VII, XI, XXIX.

[3] *Ibidem*, lib. V, cap. XVI.

controverses sur la célébration de la fête de Pâques et le baptême des hérétiques, les conciles furent très-nombreux; et dès cette époque reculée, ce fut principalement dans les synodes provinciaux que se traitèrent les causes de la foi.

Avant de se séparer, ces conciles portaient à la connaissance des évêques absents les sentences qu'ils avaient rendues, les règles qu'ils avaient adoptées, et leur demandaient de les confirmer par leur consentement. A ces communications synodales, les évêques répondaient par des adhésions expresses, ou se contentaient d'une approbation tacite. Nous avons des exemples célèbres de ces communications synodales et de ces confirmations que se donnaient réciproquement les diverses Églises. Dans la cause d'Arius, Alexandre, son évêque, après avoir condamné la doctrine du prêtre infidèle, fit part de cette décision à tous les évêques. Théodoret nous a conservé la lettre que l'évêque d'Alexandrie écrivit à celui de Constantinople pour solliciter son adhésion, en l'avertissant que tous les évêques des contrées voisines avaient déjà souscrit à la condamnation d'Arius[1].

L'Église romaine et le pape Corneille avaient tenu la même conduite dans l'affaire du schisme de Novat. Le saint Pape avait d'abord réuni un concile à Rome, et écrit ensuite aux évêques pour les inviter à approuver la sentence qui avait été portée[2].

[1] Theodoretus, *Histor.*, lib. I, cap. II, III.

[2] Cum Romæ congregata esset synodus in qua sexaginta quidem

IV. Jugement de l'Église dispersée.

Ainsi se forment les jugements de l'Église dispersée. En vertu de sa primauté et de sa juridiction universelle, le Pontife romain, soit seul, soit avec son synode, prend l'initiative des décisions qui lui paraissent nécessaires ou utiles au bien de la société chrétienne. D'autres fois il se borne à répondre aux consultations qui lui sont adressées par les évêques, ou à juger les causes majeures déférées à son tribunal suprême et les appels qu'on y interjette. De leur côté, les évêques, dispersés dans leurs diocèses, examinent et décident, soit seuls, soit unis à leurs comprovinciaux, les questions qui naissent autour d'eux. Jaloux avec raison de donner à leurs sentences une plus grande autorité, ils sollicitent l'adhésion de leurs collègues; et l'approbation la plus précieuse et la plus utile pour eux sera sans doute celle de leur chef, du chef suprême de l'Église, du Pontife romain, auquel il est de leur devoir strict de rapporter toutes les causes majeures. Par ces communications, ces échanges, ces confirmations, se forme, même sans concile général, ce consentement commun des premiers pasteurs, qui a toujours été, qui sera toujours la règle absolue de la foi, hors du concile comme dans le concile.

episcopi, presbyteri vero et diaconi multo plures convenerunt, cumque in provinciis antistites quid agendum esset seorsum consultassent, hujusmodi decretum cunctis promulgatum est... Extant adhuc epistolæ Cornelii Romanorum episcopi ad Fabium Antiochensis Ecclesiæ præsulem missæ, in quibus et Romani synodi gesta, et omnium per Italiam et Africam aliasque locorum illorum provincias sententiæ declarantur. Eusebius, *Hist. eccl.*, lib. vi, cap. xliii.

En effet, si l'accord des premiers pasteurs est la grande règle de la foi dans les conciles généraux, cet accord sera également nécessaire, dans la dispersion de l'Église, pour sanctionner la vraie foi. Cette nécessité est fondée sur l'immutabilité de la constitution de l'Église et des droits qu'elle consacre; et, dans la formation de ce grand faisceau d'autorité, la part principale appartiendra nécessairement au Pontife romain, hors du concile comme dans le concile.

V. Exemples célèbres de ces jugements.

De grands troubles ont été apaisés, de grandes hérésies ont été vaincues par ces jugements et ce consentement de l'Église dispersée. Nous citerons les plus célèbres de ces hérésies qui se tiennent à une distance infinie l'une de l'autre, le pélagianisme et le jansénisme.

L'hérésie pélagienne faisait beaucoup de bruit, mais avait peu de partisans. « Toutes les oreilles catholiques, dit saint Augustin, repoussaient ces nouveautés profanes[1]. » A cause de leur petit nombre, le saint docteur les compare aux maximianites, qui n'étaient qu'une parcelle détachée de la secte des donatistes[2]. Julien lui-même, ne pouvant se dissimuler le petit nombre de ses adhérents, prit le parti d'en tirer vanité. « La multitude des aveugles ne sert de rien, disait-il. On doit honorer le petit nombre que la raison, la science et la liberté distinguent du

[1] Lib. IV *ad Bonifacium*, cap. XII, n. 32; lib. III *contra Julianum*, cap. I et X.
[2] Lib. III *contra Julianum*, cap. I, n. 5.

commun[1]. » La vraie foi cependant était prêchée dans l'univers, et il n'y avait que quatre ou cinq évêques qui, dans un coin du monde, parlaient et agissaient en faveur de la doctrine de Pélage.

Elle fut condamnée par divers conciles, ceux de Diospolis et de Jérusalem en 415, celui de Milève en 416, ceux de Carthage en 412 et 416. Les actes de ces derniers conciles furent envoyés au Siége Apostolique, et, après un examen attentif, Rome condamna la doctrine pélagienne. Quand ce jugement apostolique fut connu en Afrique, saint Augustin prononça les célèbres paroles tant de fois répétées : « Les actes des deux conciles concernant cette affaire ont été envoyés au Siége Apostolique. Les réponses sont arrivées. La cause est finie. Puisse l'erreur trouver aussi sa fin[2]! » La cause était finie, parce qu'il y avait accord de toutes les Églises adhérant aux sentences portées par divers conciles et confirmées par le Saint-Siége.

La même unanimité morale se produisit dans l'affaire du jansénisme. Cette hérésie fit naître de grands troubles dans l'Église de France. Et cependant les évêques qui firent une opposition obstinée aux bulles et aux brefs d'Alexandre VII et de Clément XI étaient une minorité presque imperceptible par le nombre.

[1] Lib. II *contra Julianum*, cap. x, n. 35 et 36.

[2] Jam enim hac de causa duo concilia missa sunt ad Sedem Apostolicam. Inde etiam rescripta venerunt. Causa finita est. Utinam aliquando finiatur et error! AUGUSTINI *Opera*, t. V, sermo 13, *De verbis Apostoli*, cap. x, n. 10.

L'immense majorité, l'unanimité morale des évêques français resta toujours unie d'esprit et de cœur au Siége Apostolique. La même adhésion aux décisions émanées de la Chaire suprême se manifesta dans l'Église universelle, et le jansénisme fut irrévocablement condamné par cet accord de l'épiscopat et de la papauté, par ce consentement des premiers pasteurs.

VI. Adhésion tacite des évêques aux décisions du Pape.

C'est ici le lieu de noter avec soin que, pour la formation de cet accord et d'un jugement de l'Église dispersée, il n'est pas nécessaire que l'adhésion des évêques aux décisions des Souverains Pontifes se produise toujours d'une manière expresse et solennelle. Dans toutes les questions de la foi, et quand les évêques sont obligés, en vertu de leur charge pastorale, de se prononcer, une adhésion tacite de leur part aux décrets du Souverain Pontife est entièrement suffisante pour donner à ces décrets la valeur et l'autorité d'un jugement de l'Église dispersée.

En effet, à cause de l'assistance promise par Jésus-Christ à son Église, il est impossible d'admettre que la grande majorité des évêques n'élevât pas des réclamations et des protestations si, ce que Dieu écarte à jamais, une erreur contre la foi était renfermée dans un jugement pontifical. « On approuve l'erreur à laquelle on ne résiste pas, et la vérité qui n'est pas défendue se trouve opprimée, » dit un saint Pape [1]. « L'Église de Dieu, ajoute saint

[1] Error quippe cui non resistitur, approbatur; et veritas, cum non defenditur, opprimitur. *Corpus juris can.*, dist. 83, cap. *Error.*

Augustin, ne peut rien approuver, ni rien taire, ni rien faire contre la foi ou les bonnes mœurs [1]. »

Si on cherche la raison pour laquelle le silence des évêques, dans les causes de la foi, équivaut à leur approbation, on le trouvera dans l'unité même de l'Église. Ce lien sacré de la communion ecclésiastique qui unit le chef aux membres, les membres au chef, les évêques au Pape, le Pape aux évêques, rend tous les membres de ce grand corps solidaires. Ils ne sont véritablement qu'un en Jésus-Christ, *in nobis unum sint;* et, par conséquent, ils sont censés professer et professent en réalité la même foi, la même doctrine.

Le savant Tournely remarque que ce principe de l'autorité du consentement tacite des évêques a été admis par tous les théologiens de quelque valeur, et qu'il n'a été attaqué, dans le dernier siècle, que par les opposants à la bulle *Unigenitus* [2].

Le même théologien expose ensuite les caractères que doit présenter le silence des évêques pour devenir une adhésion aux définitions apostoliques. Nous prions le lecteur de recourir au texte même du sage théologien [3].

VII. Dans quel cas les conciles généraux ont-ils été nécessaires?

L'histoire des conciles généraux que nous venons d'étudier nous a appris que, dans les cas où cet accord des évêques avec leur chef, et ce consentement commun des premiers pasteurs, ne se sont pas

[1] Ecclesia Dei, ea quæ sunt contra fidem, vel bonam vitam, non approbat, nec tacet, nec facit. *Epist.* 55, al. 118.

[2] TOURNELY, *De Eccles.*, t. I, p. 340.

[3] *Ibidem*, p. 342, 343.

d'abord facilement établis et manifestés, et lorsque de grands troubles ont agité l'Église et créé des périls redoutables pour les âmes, la sagesse des Souverains Pontifes et des évêques a eu recours aux conciles généraux comme au vrai et au principal moyen de terminer les controverses, et de rétablir dans les esprits droits et sincères la paix et l'unité.

Ainsi saint Augustin rapporte au concile de Nicée la condamnation définitive de l'erreur des rebaptiseurs. Ainsi, après les sentences de saint Célestin contre Nestorius, de saint Léon contre Eutychès, des conciles généraux sont réunis pour apaiser les malheureuses divisions qui éclatent dans l'Église. L'histoire des autres conciles nous a présenté des faits analogues [1].

VIII. Les évêques vrais juges de la foi dans l'état de dispersion de l'Église.

Les principes généraux que nous venons de poser touchant les jugements de l'Église dispersée nous paraissent d'une incontestable vérité. Toutefois, il est nécessaire d'aborder directement une grave et délicate question qui naît de tout ce qui précède, et qui est déjà implicitement résolue, mais qui a besoin cependant de nouveaux éclaircissements.

Dans l'état de dispersion de l'Église, les évêques, nous l'avons vu, sont incontestablement juges en première instance des questions religieuses qui naissent autour d'eux, et ils peuvent les décider soit seuls, soit avec leurs collègues, en soumettant ensuite leurs décisions au jugement du Souverain Pon-

[1] Voir supra liv. II, passim.

tife. Mais lorsque le Souverain Pontife, saisi par des consultations et des appels, ou de sa propre et personnelle initiative, promulgue ses sentences, les évêques, dans ces circonstances, conservent-ils leur qualité de *juges de la foi*, ou en sont-ils dépouillés?

S'il est quelque chose de clair dans l'histoire des conciles généraux, c'est que les évêques y ont réellement participé à la souveraineté, et qu'ils y ont été de vrais juges, de vrais législateurs, avec le Souverain Pontife. Il est également certain qu'ils y ont examiné et jugé des questions et des causes déjà décidées par les Pontifes romains; et cette juridiction s'est étendue jusqu'au rejet de certaines constitutions, de certaines lettres dogmatiques des Papes, jusqu'à la condamnation, dans certains cas, de leurs personnes. Tous ces faits ont été établis dans notre histoire des conciles; et nous avons vu que toutes les atténuations d'une critique intéressée les laissent subsister dans leur réalité et leur signification.

Il est certain aussi que ces droits des évêques et des conciles généraux leur appartiennent par l'institution divine; et il est impossible d'en trouver l'origine dans des concessions gracieuses des Souverains Pontifes. Divins dans leur principe, ces droits restent à jamais sacrés et inviolables.

IX. Étendue et restriction de ces droits épiscopaux.

Personne cependant n'imaginera que les évêques dans l'état de dispersion, que les évêques pris individuellement, puissent exercer tous les droits qui ont appartenu et qui appartiennent aux conciles généraux. En tant qu'évêques particuliers, ils sont subor-

donnés au Pape, et lui doivent l'obéissance canonique. Individuellement ou réunis en conciles particuliers, ils n'ont aucun pouvoir pour condamner les actes ou la personne du Souverain Pontife. L'attribution d'une pareille puissance aux évêques dispersés serait la ruine de tout ordre ecclésiastique, et le règne de l'anarchie dans l'Église.

Mais si tous les attributs de cette souveraineté, à laquelle ils participent dans les conciles généraux, ne peuvent leur appartenir en dehors de ces conciles, les évêques doivent conserver, et ils conservent en effet, les droits inhérents à leur caractère et qui peuvent trouver une application légitime et nécessaire dans la dispersion de l'Église; et c'est par l'exercice de ces droits qu'ils concourent, même dans l'état de dispersion, au gouvernement général de l'Église.

X. Le premier de ces droits.

Nous croyons pouvoir dire que le premier de ces droits est celui de n'adhérer aux décisions du Souverain Pontife qu'après examen et avec connaissance de cause. Cet examen, qui doit être contenu dans les bornes du plus profond respect, de la plus entière modestie et d'un véritable esprit de subordination, consiste, de la part des évêques, à comparer les décisions nouvelles des Souverains Pontifes avec la tradition de leurs Églises et avec les enseignements de la foi.

Ce droit d'examen ainsi entendu nous paraît une conséquence nécessaire du droit incontestable de l'examen conciliaire.

Dans les conciles généraux, les évêques exami-

nent librement et juridiquement les constitutions pontificales ; leur droit est allé jusqu'à réformer celles qu'ils ont jugées erronées ou dangereuses ; et on voudrait que, dans l'état de dispersion, ils fussent obligés à rendre aux décrets émanés des Papes seuls une obéissance aveugle, absolue, illimitée ! S'il en était ainsi, il n'y aurait aucune logique dans la constitution de l'Église. La raison, en effet, ne permet pas d'admettre que les évêques, membres du souverain par l'institution divine, puissent devenir des instruments passifs et aveugles d'une puissance absolue et irresponsable.

La logique est heureusement confirmée par les faits.

XI. Preuves de ce droit.

Rappelons d'abord que, dans les célèbres controverses sur la fête de Pâques et le baptême des hérétiques, de grands et saints évêques usèrent largement, et même abusèrent quelquefois de ce droit d'examen épiscopal des sentences pontificales. Mais l'abus ne détruit pas le droit. Toutefois, nous ne voulons le fonder ici que sur des exemples irréprochables.

Nous disons que ce droit de sage examen, qui nous paraît découler de la dignité épiscopale, a été pratiqué par les évêques dans des circonstances solennelles et décisives, et reconnu par les Souverains Pontifes.

Nous avons établi par des textes formels que les évêques du concile de Constantinople, qui est devenu le second concile général, avaient *librement* examiné la doctrine de Macédonius, quoiqu'elle eût été déjà condamnée par le pape saint Damase. Nous avons prouvé



que les évêques réunis encore à Constantinople par le patriarche Anatolius, n'avaient adhéré qu'après examen à la lettre de saint Léon sur le mystère de l'Incarnation, à cette lettre qui fut ensuite acceptée d'une manière si solennelle par le concile de Chalcédoine.

Les annales de l'Église ne nous fourniraient-elles que ces deux faits, ils suffiraient, ce nous semble, à prouver que les évêques, non-seulement dans le concile général, mais hors de ce concile et dans l'état de dispersion de l'Église, n'ont point cru manquer au respect et à l'obéissance qu'ils doivent à leur chef en examinant ses décrets et en n'y adhérant qu'après examen.

XII. Ce droit a été reconnu par les Papes.

Loin de regarder ce droit comme une usurpation et un attentat à leur suprématie, les plus grands et les plus saints Papes l'ont reconnu, et même en ont provoqué l'exercice. Quand saint Léon envoya aux évêques des Gaules cette même lettre sur l'Incarnation qui fut examinée par les évêques d'Anatolius, que se proposait-il, sinon d'avoir le sentiment des évêques gaulois? La réponse de ces évêques ne peut laisser aucun doute à cet égard. « Plusieurs d'entre nous, disent-ils, ont reconnu dans votre lettre leur ancienne foi, ce qui les a pénétrés de la joie la plus vive. Ils se sont applaudis de ce que leurs pères leur ont laissé par tradition des sentiments si conformes à ceux qui sont exposés dans la lettre de Votre Sainteté. Plusieurs, que vos sages avis ont rendus plus vigilants, reçoivent avec reconnaissance vos salutaires instructions, et se réjouissent d'avoir trouvé l'occa-

sion de dire librement ce qu'ils pensent, et de parler avec d'autant plus de confiance qu'ils y sont autorisés par le suffrage du Saint-Siége[1]. »

La lettre que les évêques d'Italie écrivirent à saint Léon, en réponse à la communication qu'il leur avait faite aussi de son épître, décèle d'une manière plus nette encore l'examen épiscopal : « Votre lettre à Flavien, disent-ils, nous a paru n'être qu'une simple exposition des mystères de la foi, soutenue sur les preuves lumineuses tirées des Prophètes, des Évangiles et des écrits des Apôtres. Elle est tout à fait conforme à la doctrine que saint Ambroise, inspiré par le Saint-Esprit, a enseignée dans ses livres sur l'Incarnation, et à toute la tradition de nos pères. C'est pourquoi nous jugeons d'un commun accord que ceux qui ont des sentiments impies sur le mystère de l'Incarnation doivent être punis par votre autorité d'une manière proportionnée à l'énormité de leur faute[2]. »

[1] Multi itaque in ea gaudentes pariter et exsultantes, recognoverunt fidei suæ sensum, et ita se semper ex traditione paterna tenuisse, ut apostolatus exposuit, jure lætantur. Nonnulli sollicitiores facti, beatitudinis vestræ admonitione percepta, modis omnibus se gratulantur instructos, datamque sibi occasionem gaudent, qua libere ac fiducialiter, suffragante etiam Apostolicæ Sedis auctoritate, eloquantur, et asserat unusquisque quod credit. LABBE, *Conc.*, t. III, p. 1329.

[2] Claruit eam plenam fidei simplicitate fulgere, Prophetarum etiam assertionibus, evangelicis auctoritatibus et apostolicæ doctrinæ testimoniis, nitore quodam lucis ac veritatis splendore radiare, omnibusque sensibus, convenire, quos beatus Ambrosius, de incarnationis Dominicæ mysterio, suis libris Spiritu sancto excitatus inseruit. Et quia omnia majorum fidei, nobis antiquitus tra-

Après ces paroles, il ne peut y avoir aucun doute sur la manière dont ces anciens évêques, dispersés dans leurs Églises, recevaient les décrets émanés de l'initiative du Pontife romain. S'ils donnaient leur consentement à ces décrets, c'était après un examen sérieux de la question. Si les évêques des Gaules et de la province de Milan souscrivirent à la lettre de saint Léon, ce fut parce qu'ils en jugèrent la doctrine conforme aux sentiments communs de la foi; et cette conviction les décida à unir leurs suffrages au jugement du Saint-Siége.

Les successeurs de saint Léon suivirent religieusement la tradition de leur siége. Le saint pape et martyr Martin I[er], quoiqu'il eût condamné l'hérésie monothélite dans un concile de Latran, ne refusa pas cependant aux évêques le droit de prononcer avec lui leur jugement sur cette même question, décidée par lui et par son concile. Bien loin de méconnaître ce droit, il en sollicite l'exercice, et, dans une lettre à Amandus, évêque de Troyes, il dit : « Confirmez par votre assentiment ce que nous venons de statuer pour la foi orthodoxe et la destruction de l'hérésie nouvelle [1]. »

ditæ, tota puritate conveniunt, domine sancte et beatissime Pater, placuit omnibus, quorum subscriptio subter annexa nomina poterit declarare, ut eos qui impie de incarnationis Dominicæ sacramento sentiunt, quamvis intellectus sui pravitate, a catholica fidei veritate recedentes, seipsos dignos abjectione fecerint, suo etiam consensu, auctoritatis vestræ præcedente sententia, damnatione congrua persequendos. LABBE, *Conc.*, t. III, p. 1334.

[1] Confirmantes atque consentientes iis quæ pro orthodoxa fide et destructione hæreticorum vesaniæ nuper exortæ a nobis statuta sunt. LABBE, *Conc.*, t. VI, p. 385.

Le pape Adrien Ier avait donné sa sentence contre Élipand de Tolède et Félix d'Urgel, qui renouvelaient une sorte de nestorianisme. Cependant Charlemagne n'hésita pas à convoquer un synode pour faire confirmer le jugement du Pape. Le grand empereur écrivit ensuite à ces deux évêques que, s'ils n'acceptaient pas la correction de l'autorité apostolique et de l'unanimité synodale, ils seraient regardés comme hérétiques [1].

Résumons tous ces témoignages par ces paroles si précises et si fortes du pape Gélase II, dans une lettre écrite aux évêques des Gaules contre un antipape : « Volontiers nous acquiesçons au jugement de nos frères..., puisqu'ils sont établis par Dieu juges dans son Église, et que cette cause ne peut être traitée sans eux [2]. »

XIII. Exemples modernes de l'exercice du droit épiscopal.

Les droits de l'épiscopat ne peuvent pas se perdre dans l'Église de Jésus-Christ. L'histoire religieuse du dix-septième siècle nous présente une application éclatante des anciennes maximes conservatrices de la dignité épiscopale et de la constitution de l'Église.

Les évêques français reçurent avec le plus profond respect et la déférence la plus filiale la constitution

[1] Post hanc vero correptionem, sive admonitionem apostolicæ auctoritatis et synodalis unanimitatis, si non resipiscitis ab errore vestro, scitote omnino vos pro hæreticis haberi. LABBE, *Conc.*, t. VII, p. 1052.

[2] Libenter acquiescimus... fratrum nostrorum judicio, qui a Deo sunt judices constituti in Ecclesia, et sine quibus hæc causa tractari non potest. LABBE, *Conc.*, t. X, p. 847.

célèbre d'Innocent X contre les cinq propositions de Jansénius; celle d'Innocent XII contre le livre des *Maximes des saints;* celle de Clément XI contre le *Cas de conscience.* Toutefois, sans s'écarter un seul moment de leurs devoirs envers le Saint-Siége, ils examinèrent les questions en litige, et portèrent leur jugement sur elles. Ils ne se donnèrent pas comme de simples exécuteurs des sentences pontificales, mais comme de vrais juges. En agissant ainsi, ils ne prétendirent pas se constituer les arbitres des décrets pontificaux. Ils ne voulurent pas s'élever au-dessus des Souverains Pontifes. Ils ne firent qu'user des droits inhérents à la dignité épiscopale, comme l'avaient fait leurs prédécesseurs sous saint Léon, sous saint Martin, sous Adrien I[er], avec l'assentiment de ces grands Papes.

Exposons en peu de mots ces faits importants.

Le 31 mai 1653, le pape Innocent X publia la bulle qui qualifiait et proscrivait les cinq fameuses propositions extraites du livre de Jansénius. Envoyée en France, la bulle fut reçue dans une assemblée de prélats réunis au Louvre sous la présidence du cardinal Mazarin. La relation des actes de cette assemblée, publiée par le clergé en 1655, et signée par quarante évêques et un pareil nombre d'ecclésiastiques du second ordre, constate en ces termes l'examen de la bulle : « Quant à la matière traitée dans la Constitution, elle était si connue de tous les membres de l'assemblée, depuis douze ans qu'elle avait été agitée en France, que l'on n'eut point de

peine à reconnaître que la décision du Pape confirmait l'ancienne foi de l'Église, enseignée par les Conciles et par les Pères, et renouvelée dans le concile de Trente... Il fut donc arrêté, par l'avis unanime de tous les assistants, que les évêques assemblés acceptaient la bulle, et acquiesçaient aux choses décidées avec toute sorte de respect et de soumission [1]. »

Ces paroles sont la preuve d'une délibération dans l'acceptation de la bulle. La lettre que les évêques écrivirent au Pape pour lui rendre compte de leur réunion contient des paroles bien souvent citées, et que nous devons transcrire ici, parce qu'elles sont un hommage éclatant à la divine autorité du Siége Apostolique, et confirment en même temps la nécessité du concours épiscopal aux décisions du Saint-Siége : « Les jugements rendus par les Papes, disent les prélats de l'assemblée du Louvre, pour affermir la règle de la foi sur la consultation des évêques, soit que ces jugements renferment l'avis des évêques, soit qu'ils l'omettent, sont appuyés, dans toute l'Église, sur l'autorité divine et souveraine à laquelle tous les chrétiens sont obligés par un devoir de conscience de soumettre leur raison. La preuve s'en tire non-seulement de la promesse que Jésus-Christ a faite à saint Pierre, mais encore des actes des premiers Pontifes et des anathèmes que Damase avait fulminés contre Apollinaire et

[1] *Collection des procès-verbaux des assemblées générales du clergé de France*, t. IV, Pièces justific., p. 31.

Macédonius, quoiqu'ils n'eussent point été condamnés par aucun concile œcuménique [1]. »

Nos évêques rappellent avec raison que la décision d'un concile général n'est pas toujours nécessaire pour terminer les questions dogmatiques, mais que l'autorité du Pape suffit avec le concours des évêques; et leur conduite dans cette circonstance solennelle fut le meilleur commentaire des paroles que nous venons de rapporter. Des contestations s'étant élevées ensuite sur la portée de la bulle pontificale, les évêques français, dans trois assemblées consécutives, agissant toujours en qualité de juges, déterminèrent et fixèrent le vrai sens de la constitution apostolique, et méritèrent par leur zèle et leurs travaux les éloges d'Innocent X [2].

En 1699, lorsque parut le bref d'Innocent XII portant condamnation du livre de l'*Explication des Maximes des saints*, les assemblées métropolitaines furent convoquées en France, et il fut convenu qu'elles procéderaient *par voie de jugement* à l'acceptation de la sentence pontificale. Voici de quelle ma-

[1] Non solum ex Christi Domini nostri pollicitatione Petro facta, sed etiam ex actis priorum Pontificum, et ex anathematismis adversus Apollinarium et Macedonium, nondum ab ulla œcumenica synodo damnatos, a Damaso paulo antea jactis, judicia pro sancienda regula fidei, a Summis Pontificibus lata, super episcoporum consultatione (sive suam in actis relationis sententiam ponant, sive omittant prout illis collibuerit) divina æque ac summa per universam Ecclesiam auctoritate niti, cui christiani omnes ex officio ipsius quoque mentis obsequium præstare teneantur. *Relat.*, p. 36; D'ARGENTRÉ, *Coll. jud.*, t. III, pars 2, p. 276.

[2] D'ARGENTRÉ, *Coll. jud.*, t. III, p. 279.

nière le chancelier d'Aguesseau s'exprime sur l'examen qui fut fait, dans ces assemblées provinciales, du bref pontifical : « Il s'excita une louable émulation entre les différentes provinces ecclésiastiques. Chacun voulut avoir l'honneur d'avoir mieux soutenu le pouvoir attaché au caractère épiscopal, de juger ou avant le Pape, ou avec le Pape, ou après le Pape, et le droit dans lequel sont les évêques de ne recevoir les constitutions des Papes qu'avec examen et par forme de jugement. Ce qu'il y eut de plus remarquable dans ce témoignage solennel que l'Église gallicane rendit à sa doctrine, c'est qu'il fut placé dans un temps où nous n'avions aucun démêlé avec la cour de Rome, et où le roi vivait dans une parfaite intelligence avec le Pape, dont il ne craignait rien et n'avait rien à craindre ; en sorte que ce fut à la vérité seule et non à la nécessité des conjonctures qu'on fut redevable d'une déclaration des sentiments du clergé si autheutique et si unanime [1]. »

En 1706, il fut aussi procédé, *par voie de jugement*, à l'acceptation de la bulle *Vineam Domini*, donnée par Clément XI pour la condamnation du fameux *Cas de conscience*. Enfin, les traces de la même méthode se retrouvent dans les formalités qui précédèrent l'acceptation solennelle de la bulle *Unigenitus*, en 1714.

Dans toutes ces circonstances solennelles, le clergé français, sans encourir aucune condamnation de la part du Siége Apostolique, affirma et exerça le droit

[1] *Mémoires du chancelier* D'AGUESSAU, t. XIII.

des évêques dispersés de juger avec le Pape et même après le Pape les questions de foi. Ce droit épiscopal fut défendu par Fénelon dans sa lettre de 1707 au cardinal Gabrielli [1]; et si l'explication qu'il donne du jugement épiscopal est sujette à contestation, il n'en maintient pas moins le principe.

XIV. Conclusion de ce chapitre. Si nous sommes parvenu à exposer clairement cette matière si grave des jugements de l'Église dispersée; s'il nous a été donné de constater solidement le droit des évêques d'être juges de la foi avant le Pape, et de rester encore juges de la foi après lui, il en résultera, pour tout lecteur attentif, que l'Église est constituée d'après des principes identiques, immuables, et lorsqu'elle est réunie en concile général, et lorsqu'elle est dispersée dans le monde. La cité divine de l'harmonie et de l'unité pourrait-elle être gouvernée par des principes contraires et variables ?

Il est donc certain que, dans les conciles comme hors des conciles, dans l'état de réunion et de dispersion, l'Église est une monarchie efficacement tempérée d'aristocratie. Il est donc certain que la souveraineté spirituelle est toujours essentiellement composée de deux éléments, la papauté et l'épiscopat.

De ces faits authentiques, il sort avec évidence cette conséquence que, dans tous les états de l'Église, le concours de deux éléments du pouvoir spirituel est nécessaire pour constituer la règle absolue de la

[1] Voir cette lettre dans les Œuvres de Fénelon.

croyance et imposer aux fidèles l'acte de la foi divine.

XV. Autres droits et nécessité de nouveaux éclaircissements.

Les droits d'un sage et respectueux examen des constitutions émanées de l'initiative du Pape, ne sont pas les seuls droits généraux que l'épiscopat puisse exercer dans la dispersion de l'Église. Il en est d'autres fondés sur le code ecclésiastique, le canon *Si Papa* et la doctrine d'Innocent IV, que nous avons fait connaître[1]. Ces droits redoutables ont été appliqués lors de la réunion du concile de Pise. Que Dieu écarte à jamais de son Église de pareils malheurs ou des malheurs analogues !

La matière si grave et si délicate que nous venons de traiter dans ce chapitre, et, en particulier, tout ce qui se rapporte à l'examen épiscopal des constitutions pontificales, demanderaient des explications qui auraient pour but de montrer comment cet examen se concilie avec le respect et l'obéissance dus au Pape par les évêques. Il faudrait aussi établir que l'exercice de ce droit ne fait courir aucun danger à l'unité catholique. Ces explications ne peuvent pas être données en ce moment. Il est nécessaire auparavant de discuter, et dans son principe et dans ses conséquences, la théorie de la monarchie pontificale pure, indivisible, absolue, illimitée. Nous remplirons cette tâche dans le quatrième livre de cet ouvrage; et dans le cinquième nous présenterons nos derniers éclaircissements.

[1] Supra, liv. III, chap. I et II.

CHAPITRE XV.

RÉSUMÉ ET CONCLUSION.

SOMMAIRE. — I. Résumé de tout ce qui précède. — II. Divin caractère de la constitution de l'Église. — III. Comparaison de cette constitution avec les meilleures formes des gouvernements humains. — IV. Nécessité de nouveaux développements.

I. Résumé de ce qui précède.

Dans le premier livre de ce volume, nous avons exposé les principes généraux de la constitution de l'Église, et nous avons reconnu qu'en vertu de l'institution divine la souveraineté spirituelle réside dans le corps des premiers pasteurs, c'est-à-dire dans le Pape et dans les évêques. Il restait à déterminer la vraie nature des rapports entre ces deux éléments de la souveraineté spirituelle; et cette question, si importante en elle-même, et d'un intérêt majeur à la veille de la réunion d'un concile général, devait être l'objet spécial de nos premières études.

Les principes divins de la constitution de l'Église sont dans les Livres saints; et c'est surtout dans l'Évangile que nous pouvons lire la charte divine que Dieu a donnée à la société religieuse et surnaturelle. Quand on veut embrasser dans l'ensemble de ses forces et dans sa vie intime cette divine institution, il ne faut point apporter à cette étude des systèmes préconçus et arbitraires. Il faut se mettre en

présence des textes sacrés et s'efforcer d'en pénétrer le vrai sens. Mais l'interprétation individuelle n'est pas ici un guide sûr. Pour arriver au vrai sens des divines Écritures, il ne faut jamais les séparer de la tradition ecclésiastique et de la vie générale de l'Église. C'est à la tradition de l'Église, c'est à l'Église elle-même qu'il appartient de nous donner le commentaire fidèle et authentique de la charte qui la gouverne; et elle nous livre ce commentaire officiel par les actes mêmes de son gouvernement. Les opinions des écrivains les plus vénérables, les théories des théologiens les plus éminents, ne peuvent jamais obtenir le degré d'autorité qui s'attache aux actes officiels de l'Église expliquant elle-même sa propre constitution.

Nous avons donc pensé que ce serait surtout dans les actes des conciles généraux qu'il nous serait donné d'apercevoir et de saisir les vrais rapports qui ont existé, et qui doivent toujours exister, entre la papauté et l'épiscopat.

Une vaste carrière s'est alors ouverte devant nous : seize siècles à parcourir, vingt-deux conciles généraux à étudier, non pas, il est vrai, dans la totalité de leur histoire, mais dans tous les faits où peuvent se révéler les rapports des éléments constitutifs de leur autorité.

L'Orient a été le siége des huit premières assises de la société religieuse. Ces huit conciles orientaux nous ont offert un intérêt immense, non-seulement par la grandeur des débats et des principaux acteurs,

mais surtout par le naturel, et, pour ainsi dire, par la naïveté qui ont présidé à la manifestation des rapports entre la papauté et l'épiscopat. Alors, quoique les droits réciproques de la papauté et de l'épiscopat fussent suffisamment déterminés et connus, on ne possédait pas encore ces théories et ces systèmes scientifiques qui, dans le but louable d'éclaircir les choses, s'exposent quelquefois à les obscurcir, et exercent souvent une influence où la pensée de l'homme se mêle trop à l'œuvre divine. Pendant la première époque des conciles généraux, l'influence scientifique sur les rapports de la papauté avec l'épiscopat nous paraît jouer un rôle restreint; ces rapports naissent surtout de la force de l'institution divine et de la tradition évangélique. Grâce à Dieu, cette même force se maintiendra toujours dans la suite des siècles chrétiens pour conserver l'inviolable unité de la constitution de l'Église; et rien d'essentiel ne sera emprunté aux systèmes humains, qui tenteront plus d'une fois de lui imprimer leur direction exclusive.

L'histoire de ces huit premiers conciles, si solennelle et si décisive, nous a donné une conclusion qui nous a paru entièrement certaine. Nous avons constaté que la souveraineté spirituelle s'y est montrée toujours composée de deux éléments essentiels ayant chacun ses droits et ses devoirs, la papauté et l'épiscopat, et que la monarchie papale a toujours été essentiellement tempérée par l'aristocratie épiscopale.

Les actes des conciles tenus en Occident ont-ils confirmé cette conclusion générale? La réponse n'est pas douteuse pour tout homme qui aura suivi avec attention la route que nous venons de parcourir. Oui, les faits que nous avons rapportés sont la suite logique et la continuation régulière de ceux qu'il nous a été donné de constater dans la première période conciliaire. Ces faits nouveaux jettent même une plus grande lumière sur la vraie nature de la constitution de l'Église; les rapports de la papauté et de l'épiscopat se précisent et deviennent des lois ecclésiastiques. Le génie occidental se montre ici avec son vrai caractère de netteté, de précision, de régularisation.

Certes, personne, ce nous semble, ne peut contester que les conciles de Latran, de Lyon, de Vienne, n'aient véritablement exercé la souveraineté spirituelle avec les Pontifes qui les ont convoqués et présidés. L'approbation donnée par ces conciles aux décrets portés par les Papes, est une preuve irrécusable que ces conciles s'attribuaient la qualité et l'autorité de juges de la foi au même titre que les huit premiers.

S'il pouvait rester le moindre doute sur la participation réelle de ces conciles à la souveraineté spirituelle, il serait levé par la législation du moyen âge. Le droit canonique lui-même soumet le Pape, comme Pape, au jugement de l'Église, dans le cas d'hérésie. Nous avons vu que les plus grands Pontifes de cet âge se croyaient responsables envers

l'Église, et mettaient de sages limites à l'obéissance qui est due à son chef suprême. La glose célèbre du canon *Si Papa* nous a appris comment ce canon était interprété dans les écoles, et l'étendue qu'on lui donnait.

La tradition conciliaire, la législation du moyen âge, les doctrines pontificales, préparèrent les décrets qui, à Constance et à Bâle, ont déterminé d'une manière nette et précise les rapports de la papauté et de l'épiscopat.

Cette solennelle question naquit du grand schisme, nous l'avons vu. Elle fut soulevée à Pise, décidée à Constance et à Bâle ; et les décrets qui renferment cette décision se sont présentés à nous avec la sanction des Papes qui gouvernaient alors l'Église. Nous croyons avoir répondu à toutes les difficultés que l'école extrême propose pour affaiblir l'autorité de ces décrets, de cette loi que nous avons appelée *constitutionnelle*.

Mais ce qui nous a le plus frappé dans ces décrets, c'est l'admirable sagesse qu'ils manifestent. Si les décrets de Constance rendent impossible la supériorité absolue et illimitée du Pape sur le concile général, ils n'attribuent pas non plus une supériorité absolue et illimitée au concile sur le Pape. Le pontificat suprême reste dans toute sa majesté, conserve tous ses priviléges, et possède même sur le concile certains droits déterminés. Le concile aussi reste inviolable dans sa dignité, dans son autorité, et possède certains droits déterminés sur le Pape lui-même.

Ainsi, lorsque les temps ont amené ces développements nécessaires, la sagesse de l'Église, guidée par l'Esprit de Dieu, a consacré par une loi positive les vrais rapports qui ont toujours existé entre les deux éléments de la souveraineté spirituelle. L'antique pondération qui s'était produite dans des faits d'une durée de quinze siècles s'est transformée en une loi ecclésiastique, et le caractère mixte et composé de la souveraineté spirituelle est devenu visible à tous les yeux. Le Pape n'est pas en tout supérieur au concile; le concile n'est pas en tout supérieur au Pape. Ni le Pape, ni le concile, pris isolément, ne possèdent la souveraineté absolue. Elle réside dans leur ensemble, dans leur concours, dans leur accord. L'unité est leur loi suprême comme leur force invincible.

Selon les occurrences et les besoins variables des temps, nous avons vu l'élément papal ou l'élément épiscopal exercer une influence prépondérante; mais toujours, par une vertu secrète, ces deux éléments sont ramenés à cette unité, qui est le sceau de Dieu sur son Église.

Réagissant contre de coupables excès, le concile de Florence a rendu à la papauté le plus bel hommage qu'elle ait jamais reçu; et cette définition glorieuse est en parfait accord avec les décrets de Constance et la tradition conciliaire. Dans cet accord, nous avons admiré un des plus beaux triomphes de l'unité et de l'invariabilité de la doctrine catholique.

Cette même unité ecclésiastique brille dans l'état de dispersion de l'Église, comme lorsqu'elle est réunie en concile. La même constitution de la souveraineté, les mêmes principes, les mêmes lois, les mêmes droits, quoique s'exerçant sous des formes et dans des conditions différentes, se retrouvent dans l'état de dispersion comme dans l'état conciliaire; et tout se correspond dans cet harmonieux ensemble de l'Église catholique.

Son caractère propre est de posséder l'autorité la plus forte et en même temps la plus modérée.

II. Divin caractère de la constitution de l'Église.

A la tête de cette Église se trouve un chef unique, étendant sur elle la plénitude de la juridiction spirituelle. Tous les pouvoirs nécessaires à l'accomplissement d'une divine mission, tous les pouvoirs d'enseignement, tous les pouvoirs législatifs, judiciaires, administratifs, lui appartiennent en vertu de l'ordre divin, des paroles et des promesses du fondateur de la religion. Il est le premier mobile des grandes affaires, et il y a toujours la principale part. Aucune juridiction dans l'Église qui ne soit subordonnée à cette suprême juridiction; et, en ce sens, cette juridiction est le centre d'où émane tout pouvoir externe, comme elle est également le centre où tout doit être ramené, où tout doit aboutir[1].

Ce centre divin est immobile et indestructible; et si le Pape meurt, si, dans certains cas rares, il peut être jugé et déposé par le concile général, la pa-

[1] Voir t. II, liv. IV, chap. Ier.

pauté se perpétue toujours par le concile lui-même, et sa durée est éternelle.

Et cependant ce pouvoir si grand, si fort, si redoutable, se trouve divinement pondéré; et, par cette pondération, rentre dans les conditions de la nature humaine qui n'est jamais capable d'une puissance illimitée.

Ce Pontife suprême de l'Église voit à côté de lui, quoique subordonnés à lui, ses frères les autres évêques, qui, comme lui, sont d'institution divine, et qui entrent en partage avec lui du gouvernement de l'Église universelle. Si les évêques doivent au Pape l'obéissance canonique, le Pontife souverain est obligé, par la force invincible de l'institution et de la tradition ecclésiastiques, de reconnaître dans les évêques de vrais juges de la foi, de vrais législateurs qui ont le droit de concourir, sous son autorité, aux actes suprêmes de la souveraineté spirituelle. Il ne doit pas leur imposer une obéissance aveugle et purement passive aux décrets qui émanent de son autorité seule; il ne peut, tant que ces évêques conservent le droit épiscopal, les dépouiller de leur qualité de juges de la foi. Hors du concile général, l'acceptation par les évêques des décrets pontificaux est nécessaire pour donner à ces décrets cette force souverainement obligatoire qui sépare de l'Église les réfractaires comme hérétiques formels. Dans le concile général, les évêques forment essentiellement une assemblée délibérante et libre; et, sans violer cette

liberté des délibérations et des votes, le Pape ne peut refuser de sanctionner les décisions concernant la foi et la réforme de l'Église, prises par l'unanimité morale ou la grande majorité des évêques. Si le Pape, ce que Dieu ne permettra jamais, il faut l'espérer, se séparait obstinément et définitivement de cette grande majorité conciliaire, il se séparerait de l'Église, et dès lors il cesserait d'être Pape.

Telles sont les lois générales qui nous paraissent dériver d'une histoire de seize siècles et des actes de vingt-deux conciles généraux. Le caractère efficacement tempéré de la monarchie pontificale en ressort avec une évidence qu'il est impossible de méconnaître. Répétons encore que cette monarchie est essentiellement aristocratique et délibérative; et que la souveraineté spirituelle étant ainsi essentiellement composée du Pape et des évêques, il ne peut y avoir d'acte de cette souveraineté absolument certain et obligatoire sous les peines portées contre les hérétiques, qu'avec le concours des deux éléments qui la composent.

Cette monarchie aristocratique se rapproche du régime démocratique en ce que toutes les dignités ecclésiastiques sont accessibles à tous; et qu'on y est arrivé longtemps, qu'on pourrait y arriver encore, par la voie de l'élection, comme nous l'avons montré dans notre premier livre.

Nous croyons donc qu'il est très-vrai de dire que le gouvernement de l'Église est à la fois le plus con-

centré et le plus libre, le plus fort et le plus contenu; et le trait de la sagesse divine s'y manifeste surtout en ce que, dans ce régime, l'absolu n'appartient à aucune individualité humaine. Nous plaindrions les théologiens qui ne sauraient pas lire ce grand caractère divin dans la constitution de l'Église, et n'y reconnaîtraient pas la main divine disposant tout avec *nombre, poids et mesure*.

III. Comparaison de la constitution de l'Église avec les meilleures formes des gouvernements humains.

Par son caractère essentiellement mixte et pondéré, la constitution de l'Église se rapproche évidemment des meilleures formes des gouvernements humains. On peut facilement la comparer à la monarchie constitutionnelle et représentative.

Toutefois cette comparaison ne doit pas être trop pressée, car s'il y a des ressemblances, il y a aussi des différences, et la constitution de l'Église est vraiment *sui generis*. Le Pape est un monarque électif qui possède la plénitude de la puissance apostolique, et qui cependant, dans certains cas extrêmes, peut être régulièrement et légalement jugé sans que la papauté reçoive la moindre atteinte. Rien de pareil dans la monarchie constitutionnelle; elle proclame une inviolabilité qui n'a d'autre correctif que la révolution.

Les évêques sont de vrais princes; leur adhésion expresse ou tacite est nécessaire pour établir la loi souveraine; et cependant ils doivent au Pape l'obéissance canonique; et lors même qu'ils le jugent, dans des cas extrêmes, ils réservent tous leurs hommages

et toute leur fidélité à l'autorité pontificale. Tous ces grands éléments de la souveraineté spirituelle sont durables et invincibles, parce qu'ils sont soutenus par le bras de Dieu même.

IV. Nécessité de nouveaux développements.

En terminant le dernier chapitre, nous disions que des développements et des éclaircissements étaient nécessaires pour mettre dans tout leur jour les principes que nous y avions établis. Nous devons renouveler ici cette déclaration, en lui donnant une plus grande étendue. Nous croyons solides et difficiles à ébranler les doctrines exposées et justifiées dans tout ce premier volume. Leurs conséquences sont cousidérables et fécondes. Déjà le lecteur, sans doute, en aperçoit plusieurs. Nous avons voulu sonder dans sa base historique la théorie de la monarchie pure, indivisible, absolue, illimitée du Pontife romain. Cette base nous a paru fragile, et de nos études est ressorti le vrai caractère, le caractère auguste de cette monarchie, de cette monarchie divine parce qu'elle est tempérée.

Et cependant une grande et illustre école présente cette monarchie pure et absolue comme la véritable institution du divin fondateur de l'Église! Notre devoir est de soumettre à un examen respectueux, mais sévère, cette théorie de la monarchie pure et absolue, et de la discuter dans son point de départ, son principe, ses conséquences et ses dernières transformations.

Alors, nous osons l'espérer de ce secours divin que nous ne cessons d'implorer dans l'œuvre difficile et cependant nécessaire que nous accomplissons, alors les principes posés dans ce premier volume brilleront d'un nouvel éclat, et la grandeur des conséquences s'imposera d'elle-même à tous les esprits libres et attentifs.

FIN DU PREMIER VOLUME.

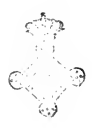


TABLE ANALYTIQUE

DES

MATIÈRES CONTENUES DANS LE PREMIER VOLUME.

LIVRE PREMIER.

DE LA CONSTITUTION DE L'ÉGLISE EN GÉNÉRAL.

LIVRE DEUXIÈME.

DES RAPPORTS DE L'ÉPISCOPAT AVEC LA PAPAUTÉ.

LIVRE TROISIÈME.

SUITE DES RAPPORTS DE L'ÉPISCOPAT AVEC LA PAPAUTÉ.



ERRATA

DU TOME PREMIER.

Page xviii, lig. 12, au lieu de ce concile, *lisez* le concile.
— 54, note, au lieu de chap. iv, *lisez* xiv.
— 154, lig. 18, au lieu de Victor, *lisez* Étienne.
— 277, — 11, au lieu de sentences, *lisez* sentiments.
— 393, — 15, *effacez* le dit.
— 404, — 13, au lieu de Jean XIII, *lisez* Jean XXIII.
— 406, — 5, au lieu de session, *lisez* sessions.
— 417, — 2, au lieu de siècle, *lisez* siècles.
— 421, — 25, au lieu de session, *lisez* sessions.
— 459, — 18, au lieu de seize, *lisez* quinze.
— 472, — 12, au lieu de dans, *lisez* sur.
— 473, — 5, même remarque.
— 477, — 12, même remarque.

Ouvrages de Monseigneur l'Évêque de Sura.

Essai sur le Panthéisme dans les sociétés modernes, 3e édition. 1 volume in-8°.

Théodicée chrétienne, 3e édition. 1 volume in-8°.

Dignité de la Raison humaine et nécessité de la Révélation divine. 1 volume in-8°.

Défense de ce livre : *Une lettre à NN. SS. les Evêques de France. Deux lettres à MM. les Professeurs de Louvain.* In-8°.

Les Philosophes et le Clergé. In-8°.

Amélioration de la discipline ecclésiastique. In-8°.

Examen du livre de la Religion naturelle, de M. Jules Simon. In-8°.

Discours sur l'œuvre du théologien au dix-neuvième siècle. In-8°.

Discours sur la situation de l'Église. In-4°.

Éloge funèbre de M. l'abbé Frère-Colonna. In-8°.

L'Antichristianisme, 2e édition. In-8°.

Paris. Typographie de Henri Plon, imprimeur de l'Empereur,
Rue Garancière, 8.

